LEOPOLDO ZEA

CONCIENCIA Y POSIBILIDAD DEL MEXICANO

EL OCCIDENTE Y LA CONCIENCIA DE MÉXICO

DOS ENSAYOS SOBRE MÉXICO Y LO MEXICANO

EDITORIAL PORRÚA, S. A.

AV. REPUBLICA ARGENTINA, 15. MEXICO, 1982

"SEPAN CUANTOS..." NÚM. 269

DICCIONARIO PORRÚA

DE LA LENGUA ESPAÑOLA

PREPARADO POR
ANTONIO RALUY POUDEVIDA

REVISADO POR
FRANCISCO MONTERDE

CONTIENE LAS PALABRAS BÁSICAS DEL IDIOMA CON ABUNDANTES MEXICANISMOS, TECNICISMOS, VERBOS Y NOTAS ORTOGRÁFICAS

20a. EDICION

Un volumen de 19 × 12 cm. 856 páginas a dos colores y un mapa político a colores de la República Mexicana

BREVE DICCIONARIO PORRUA

DE LA LENGUA ESPAÑOLA

INCLUYE LAS PALABRAS BÁSICAS DEL IDIOMA A NIVEL DE LAS ESCUELAS DE ENSEÑANZA PRIMARIA, CON AMERICANISMOS Y MEXICANISMOS DE USO FRECUENTE

PREPARADO POR
ANTONIO RALUY POUDEVIDA

REVISADO POR
FRANCISCO MONTERDE

15a. EDICION

Un volumen de 21 × 12 cm. de 461 páginas y un mapa político a colores de la República Mexicana

CONCIENCIA Y POSIBILIDAD DEL MEXICANO

EL OCCIDENTE Y LA CONCIENCIA DE MÉXICO

DOS ENSAYOS SOBRE MÉXICO Y LO MEXICANO

LEOPOLDO ZEA

CONCIENCIA Y POSIBILIDAD DEL MEXICANO

EL OCCIDENTE Y LA CONCIENCIA DE MÉXICO

DOS ENSAYOS SOBRE MÉXICO Y LO MEXICANO

TERCERA EDICION

EDITORIAL PORRÚA, S. A.
AV. REPÚBLICA ARGENTINA, 15
MEXICO, 1982

Primeras ediciones: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, 1952. *El Occidente y la conciencia de México*, 1953. *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 1952.

Primera edición en la Colección "Sepan Cuantos...", 1974

Derechos reservados

Esta edición y sus características, son propiedad de la
EDITORIAL PORRÚA, S. A.
Av. República Argentina, 15, México 1, D. F.

Copyright © 1982

Queda hecho el depósito que marca la ley

ISBN 968-432-134-1

IMPRESO EN MÉXICO
PRINTED IN MEXICO

PRÓLOGO

En 1934 se publicó el libro de Samuel Ramos *El Perfil del Hombre y la Cultura en México.* Con la aparición de este libro habría de iniciarse la preocupación del pensamiento filosófico mexicano por el ser del hombre de México, por la identidad del mexicano. Este libro, al salir, provocó de inmediato la reacción de algunos de sus lectores que, en esta introspección, se veían retratados o aludidos. La obra de Samuel Ramos fue tildada de ser un libro que denigraba al mexicano y su cultura. Y una vez que se acallaron las críticas de los protestantes se recurrió al expediente del "ninguneo", del olvido de esta molesta publicación. La obra de Ramos tiene, por supuesto, antecedentes. Antes que él, sus maestros, José Vasconcelos y Antonio Caso se habían referido a estos temas y habían hecho crítica del hombre de México y la realidad que lo circunscribía. Antonio Caso había acuñado, como característica de este hombre, la calificación de *bovarismo,* en relación con la psicología con que Flaubert, pintaría a su heroína Madame Bovary. El *bovarismo* como fuga de la realidad, y como expresión de la yuxtaposición cultural, de hábitos y costumbres impuestos externamente o adoptados pero no asimilados, lo que mantendrá al mexicano en una especie de nihilismo de ser, se presenta, agudamente desarrollado en la obra de Samuel Ramos.

Pese al ninguneo de una obra que molestaba, en 1938 aparece la segunda edición del *Perfil del hombre y la Cultura en México.* Pero será un comentario, en 1940, aparecido en *Letras de México* el que vuelva a poner, sobre el tapete de la discusión este libro. Este comentario se debía al filósofo español *transterrado* a México, José Gaos. Gaos señalará el paralelismo entre la obra de Samuel Ramos con la que había venido realizando en España José Ortega y Gasset. También España, en una situación crítica, como México en la crisis de la Revolución, había estado preocupada por autoconocerse, por definir su identidad como punto de partida para una acción constructiva al lado, y sin menoscabo, de otros pueblos en una tarea que debería ser común a todos los hombres. José Ortega y Gasset había puesto su empeño en esta tarea por lo que se refiere a España, a una España que parecía marginada por Europa y su cultura. "Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset me ha llamado la atención —dice Gaos—, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de la solución, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las *Meditaciones del Quijote.*

La inquietud por España como cultura, la idea de salvación de esta cultura nacional por *la* cultura, el problema de estudio de la realidad patria, fueron circunstancias, raíces y temas en el complejo punto de partida del maestro español. Ramos conoce la obra de Ortega y ecos de éste se oyen distintos en la de aquél. Sin embargo, yo he experimentado constantemente a lo largo de la lectura la impresión de que las similitudes indicadas surgen espontáneamente de afinidades objetivas entre los temas y de la originalidad y autenticidad parejas con que ambos pensadores se enfrentan a su realidad nacional circundante y a su realidad personal, íntima —la nacional en ellos—, en donde inside el valor filosófico de las obras."

Samuel Ramos, en el ángulo nacional, José Gaos a partir de las grandes corrientes de la filosofía contemporánea, vistas como experiencia e instrumental de meditación sobre lo primero, establecieron un fructífero magisterio que daría frutos en lo que pronto iba a ser la búsqueda de lo propio en la casi totalidad de las expresiones culturales, histórica y sociales de México, lo mexicano y el mexicano. Este magisterio rendiría sus primeros frutos con la formación del Grupo Filosófico Hiperión, en 1949, integrado, centralmente, por Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega. A su lado, por supuesto muchos otros jóvenes empeñados en la tarea de definir el hombre de México y su cultura, en polémica, muchas veces, con críticos llegados de diversas áreas de las disciplinas humanistas y sociales, lo que lejos de formar los esfuerzos en esa búsqueda de identificación nacional los estimulaba y completaba. En octubre de ese mismo año de 1949, este grupo ofrecía, en la Facultad de Filosofía y Let de la Universidad Nacional Autónoma de México, una serie de conferencias, con el llamativo título, "¿Qué es el mexicano?" Después los meses de febrero y marzo de 1951, en los Cursos de Invierno de esta misma Facultad, se ofrecería, también, lo que sería como un asedio total sobre el hombre de México y su cultura, con el título "El mexicano y su cultura".

Entre los conferencistas estuvo José Gaos y el propio Samuel Ramos, testigos ahora de la floración de su tenaz magisterio, haciendo de la filosofía una tarea al servicio del hombre, pero no del hombre en abstracto, sino del hombre en concreto, el de una determinada realidad, circunstancia o situación. Ya la misma filosofía contemporánea europea avalaba las preocupaciones del pensamiento filosófico en México, tanto el historicismo, como la sociología del saber, expresión del marxismo crítico y el existencialismo. La preocupación por la realidad y el hombre que en ella se encontraba situado. Samuel Ramos, al hablar en estos cursos, decía:

> "Me atrevo a suponer que la fecha de los cursos de invierno que acaban de celebrarse en la Facultad de Filosofía será un aconteci-

miento en la historia de nuestra cultura, que señala la rectificación de una equivocada actitud mental del mexicano, la de tender a fugarse de la propia realidad sin antes conocerla ni valorarla. El hecho de que multitud de hombres de estudio, especialmente los jóvenes, apliquen su pensamiento a aquel objeto, significa que hay una nueva valoración de éste, el reconocimiento de su importancia, como base para vivir nuestra existencia de acuerdo con su originalidad." Samuel Ramos, también, explicaba su propia obra y el florecimiento de la preocupación identificadora por el hombre y la cultura de México, en relación con situaciones históricas, las que el mexicano, al igual que otros hombres en otras naciones estaban viviendo, tanto a nivel nacional como planetario. "El actual florecimiento de los estudios sobre el mexicano —dice—, no es el fruto de un capricho o veleidad del pensamiento, no es obra de una improvisación, sino el síntoma de una auténtica inquietud de nuestra conciencia provocada por motivos externos e internos. Los motivos externos pueden encontrarse en la crisis de la revolución de 1910 y en una situación histórica mundial favorable a la definición de regionalismos. En cuanto a los motivos internos, están constituidos por la maduración del espíritu mexicano que llega a la mayoría de edad y siente desarrollarse su individualidad propia."

La búsqueda de esta identidad, no era privativa de México, por otros caminos se estaba realizando en otros lugares de la América Latina, allí estaba ya Ezequiel Martínez Estrada, Jorge Luis Borges, Eduardo Mallea y Héctor A. Murena hasta desembocar en la extraordinaria preocupación que sobre estos temas paralelo al de una filosofía de la liberación, sostiene el pensamiento filosófico argentino actual, estimulado por la revolución que para este país ha significado el peronismo. En el Caribe, un Aimé Césaire junto con el africano Leopoldo Sedar Senghor, buscaron la identidad del hombre negro, para culminar en el pensamiento de otro antillano, Frantz Fanon. En todas estas búsquedas, como en la que se empeñaron los mexicanos, se llegaría a lo que podemos llamar una perogrullada, a algo tan obvio, como lo sería la respuesta: el mexicano, como el argentino, el latinoamericano, el negro, etcétera, es un hombre, un hombre sin más. Perogrullada, pero que la realidad propia de la sociedad en que hemos vivido y vivimos convertía en la más difícil de las cuestiones, al tener que discutirse y al tener que luchar, como se ha luchado y se sigue luchando, por su reconocimiento. En la búsqueda de nuestra identidad simplemente nos encontrábamos como hombres. Hombres en situación, como todos los hombres. Hombres con una determinada piel, una determinada historia y una determinada expresión cultural, pero por eso mismo hombres. Hombres con multitud de impedimentos pero también con multitud de posibilidades. Los impedimentos, como todos los hombres, que hay que vencer y las posibilidades que este vencimiento abren a este hombre concreto, como lo ha abierto

al resto de los hombres Toda esta preocupación parece ahora historia, pero en ella se fundan nuevas actitudes, actitudes más amplias, en busca no ya de la identidad de un ente nacional sino del hombre de esta América, y del hombre que como nosotros reclama lo que reclamamos en otras partes del mundo. Mantener permanentemente la preocupación sobre nuestro ser, una vez obtenida la respuesta, de que somos simplemente hombres, nos habría llevado a una especie de solipsismo o narcisismo, a una forma de rebajamiento de la humanidad que reclamamos. Ahora nos sabemos parte de esta humanidad, sin regateos que no aceptamos y actuamos y pensamos a este nivel.

Parte de esta historia son los dos pequeños libros que ahora se publican unidos, así como dos conferencias. La primera de éstas fue ofrecida en la primera serie del Hiperión, "¿Qué es el mexicano?" y su Cultura. Los dos libros aquí presentados fueron publicados en una Colección que, como instrumento de difusión de estas preocupaciones se empezó a publicar en 1952 con el título general de "México y lo mexicano". El primero, *Conciencia y posibilidad del mexicano,* fue publicado en 1952; en él, como se podrá leer, trato de resumir la problemática propia de este tema, su historia y, naturalmente haciendo mi propia interpretación y ofreciendo mis puntos de vista. El segundo se publicó, un año después, con el título de *El Occidente y la Conciencia de México,* interpretación histórica e intento de filosofía de nuestra historia estimulada por la lectura, presencia y amistad con Arnold Toynbee. Es ésta mi participación en un movimiento en el que naturalmente me sentí comprometido, ligado tanto a mis maestros José Gaos y Samuel Ramos, como a los jóvenes que, en aquellos días tomaron con extraordinario entusiasmo esta tarea de identificación de nuestra humanidad y de los frutos que la misma había originado, dentro de la situación de dependencia externa en que México, como otras naciones del mundo, han vivido, y para la cancelación de la cual han luchado, luchan y seguirán luchando hasta lograrla, muchos pueblos.

Muchas gracias a los amigos Porrúa, en cuya editorial se publica la nueva edición de estos trabajos. No tengo que decir lo mucho que la cultura mexicana debe al empeño de estos editores, precisamente en la tarea de que son expresión estos trabajos. Tarea de identificación de difícil logro si no contase con instrumentos de difusión como el que esta editorial representa.

LEOPOLDO ZEA

Chimalistac, julio de 1974.

CONCIENCIA Y POSIBILIDAD DEL MEXICANO

A don
ALFONSO REYES
Mexicano Universal

I

TOMA DE CONCIENCIA

1. *Relatividad de lo universal y universalidad de lo concreto*

Observadores atentos se han venido ya refiriendo al extraordinario cambio que está sufriendo la conciencia del mexicano al enfrentarse a su realidad. Este cambio se está haciendo patente en las diversas formas que están tomando varias expresiones de la cultura en México, lo mismo en el campo del arte como en el de la ciencia y la filosofía. En estos campos el mexicano va adquiriendo una gran seguridad al expresar lo que considera como propio sin timidez ni ocultaciones. Recientemente, uno de estos observadores y gran amigo de lo nuestro, José Moreno Villa, hacía notar este cambio como el paso de un "sentimiento de inferioridad" a un "sentimiento de superioridad". Cambios que también han sido notados como el paso de un agudo pesimismo y degradación de lo propio, a un optimismo y valorización positiva de lo mexicano. Como es de suponerse, no han faltado los eternos inconformes y alarmistas que habiendo gritado ayer contra el pesimismo gritan ahora contra los supuestos peligros que encuentran en este paso al optimismo. No han faltado, tampoco, los que sin otra información que los títulos de libros, artículos y conferencias, han bordado fantásticas y contradictorias explicaciones a un hecho del que sólo conocen por rumores. Sin embargo, lo cierto es que se trata de un "hecho" cuya realidad es innegable al imponerse como uno de los temas más apasionantes de estos últimos años en México. Tema que tiene una historia, la historia de esa realidad de la cual es expresión: la realidad mexicana.

Arnold J. Toynbee, uno de los más grandes teóricos y filósofos de la Historia contemporánea, al hablar, en su más reciente libro, de la rebelión de los pueblos coloniales contra una cultura que el Occidente les había venido imponiendo sin tomar en cuenta la realidad que les era propia, dice: "... hasta la comparativamente débil civilización nativa de México ha comenzado a reaccionar. La revolución por la que atraviesa México desde 1910 puede interpretarse como un primer movimiento para sacudir los avíos de civilización occidental que le impusimos en el siglo XVI; y lo que ocurre hoy en México puede suceder mañana en los asientos de la civilización nativa de Sudamérica: el Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia."[1] Al expresarse así el gran historiador inglés, toca la raíz de la mayoría de nuestros grandes problemas y el resorte de la historia de nuestros grandes conflictos que son, también, los de toda la América hispana.

En otro lugar he podido referirme a los problemas y conflictos que planteó el encuentro del Viejo Mundo con el nuestro al ser descubierta y colonizada América.[2] El hom-

[1] Arnold J. Toynbee: *La Civilización puesta a prueba.* Edit. EMECE, Buenos Aires, 1949.

[2] Véase mi trabajo "Dialéctica de

bre europeo que hiciera el descubrimiento, conquista y colonización de América venía provisto de una concepción del mundo y de la vida en la cual no tenía cabida la concepción del mundo y de la vida de que se hallaban dotados los pueblos indígenas con los cuales se encontró. Este mundo, en lugar de ser comprendido, fue condenado y negado en aras de la supuesta universalidad que el europeo había dotado a su propia cultura, vida y concepción del mundo. Sin embargo, un mundo real como lo era el descubierto, no podía ser negado así, sin más. A pesar de todos los esfuerzos realizados por el hombre europeo para negar esta realidad sustituyéndola por la propia, ésta continuó viva y palpitante mostrándose con toda su pujanza en las más inesperadas ocasiones. El hombre de América, resultado de ese encuentro, es el que ha ido tomando conciencia de esta su doble realidad y, con ella, la conciencia de su indiscutible derecho a la universalidad como expresión de lo humano.[3] México, aparte de esta América, ha venido tomando un lugar de privilegio en esta toma de conciencia.

Así, por lo que se refiere a México, es posible captar un sentido, una filosofía de la historia, de la pugna que se ha venido entablando entre las dos concepciones del mundo y de la vida indicadas. Lucha dialéctica en la cual una concepción trata de imponerse, mientras la otra pugna por hacerse reconocer. En esta historia podemos ver al mexicano luchando porque se reconozca su derecho a la única universalidad, su humanidad, su ser hombre igual y semejante a cualquier otro hombre, con independencia de la concepción del mundo y de la vida que se posea. La Revolución de Independencia, la Revolución llamada de Reforma y lo que ahora llamamos significativamente Revolución Mexicana, son expresiones, cada vez más conscientes de este afán. A través de ellas la realidad mexicana se ha ido imponiendo como problema subordinando la adaptación de teorías y doctrinas importadas, a las necesidades que esta realidad ha ido haciendo patentes. La universalidad de esas doctrinas y teorías ha sido puesta a continua prueba en la realidad para la cual fueron adaptadas. De su eficacia en la solución de estos problemas ha venido dependiendo su mayor o menor éxito.

Desde el punto de vista teórico, ha sido la misma Europa, la Cultura Occidental contemporánea, la que ha venido a dar justificación a este afán que hasta ayer sólo se expresaba con hechos, sorda e intuitivamente. Europa, hasta ayer tan impositiva en sus puntos de vista, encuentra justificadas las pretensiones de otros pueblos, como el nuestro, a que les sea reconocida su humanidad. El europeo, después de las últimas catástrofes que su cultura ha sufrido, se ha dado al fin cuenta de la accidentalidad de sus pretensiones de universalidad absoluta con que dotaba a sus expresiones culturales. Se ha dado cuenta de que toda universalidad se justifica, únicamente, en lo que podemos llamar piedra de toque de lo humano. En este sentido toda obra humana puede ser universal si no pretende ser otra cosa que humana.

El hombre europeo no se siente ya donador de humanidad en un sentido absoluto. Por el contrario, reconoce, tal y como lo hace Toynbee en el libro citado y en todas sus obras, este mismo derecho y capacidad a otros pueblos. El Mundo Occidental no es ahora sino una

---

la Conciencia en México", en el libro *La Filosofía como Compromiso*. Tezontle, México, 1952.

[3] Véase mi libro *América como Conciencia*, que será publicado por Cuadernos Americanos.

parte del Mundo, una parte de la Cultura, acaso la más reducida del conjunto de la misma, formado por múltiples pueblos que, en su totalidad, no vienen a ser otra cosa que esa disputada humanidad de que tanto se habla. Pueblos con los cuales el Mundo Occidental ha de tener que contar en el futuro. En nuestra época, sólo una ceguera suicida puede hacer que un pueblo o una cultura determinada consideren sus propios puntos de vista como "los únicos" puntos de vista y se empeñen en sostenerlos a toda costa sin comprender los ajenos. La crisis actual de esta interpretación ha dado a muchos europeos la conciencia de la limitación de sus puntos de vista y, con ella, la de la necesidad de comprender los que hasta ayer parecían serle ajenos.

Nadie como Jean Paul Sartre ha expresado tan dramáticamente esta situación cuando hace decir a uno de los personajes de una de sus novelas: "Era tan natural ser francés... Era el medio más sencillo y económico de sentirse universal. Eran los otros..., quienes tenían que explicar por qué mala suerte o culpa no eran completamente hombres. Ahora Francia está tendida boca arriba y la vemos como una gran máquina rota. Y pensamos: era esto un accidente del terreno, un accidente de la historia. Todavía somos franceses, pero la cosa ya no es natural. Ha habido un accidente para hacernos comprender que éramos accidentales." [4] El hombre europeo se siente ya sin los pretendidos derechos a enjuiciar a otros hombres partiendo de sus estrechos puntos de vista; ahora, por el contrario, se empieza a dar cuenta, tiene ya conciencia, de que estos otros hombres pueden y saben también enjuiciar. Los errores de Europa pueden ser ahora puestos en juicio; se la puede condenar como ella, antaño, condenó a otros pueblos por no estar de acuerdo con lo que para estos pueblos significa ahora lo humano.

2. *Angostamiento y universalidad de la conciencia*

Hace ya algunos años, el filósofo español José Ortega y Gasset hacía patente un gran espíritu de crítica respecto a la pretensión de universalidad de la Cultura Europea. Espíritu crítico que, desgraciadamente habría de abandonar más tarde frente a América. "En los últimos siglos el hombre europeo —decía el filósofo hispano— ha pretendido hacer historia en un sentido objetivamente universal. De hecho, siempre parecerá al hombre que *su* horizonte es *el* horizonte y que más allá de él no hay nada... Esto es, en efecto, lo que ha acontecido con la ciencia histórica europea durante tres siglos: ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea." La historia del resto del mundo, desde este punto de vista, no contaba por no encajar dentro de esta supuesta universalidad. "Porciones gigantescas de vida humana, en el pasado y aun en el presente, le eran desconocidas y los destinos no europeos que habían llegado a su noticia eran tratados como formas marginales de lo humano, como accidentes de valor secundario, sin otro sentido que subrayar más el carácter sustantivo, central de la evolución europea." Todo giraba en torno al eje del progreso del mundo europeo. "Cuando un pueblo parecía no haber contribuido a él, se le negaba positiva existencia histórica y quedaba descalificado como *bárbaro* o *salvaje.*" Pero hoy, agrega Ortega, "hoy empezamos a advertir cuánto hay de

[4] Jean Paul Sartre: *La Muerte en el Alma.*

limitación provinciana en este punto de vista".[5]

Al hablar así, Ortega y Gasset coincidía con lo que más tarde habrían de parecerle "gestecillos de aldea" de nuestro Alfonso Reyes. "Gestecillos" que se habían expresado en lo concreto ayudando, con un gran sentido de humanidad, a muchos de los jóvenes discípulos de Ortega que, creyendo en las ideas de éste, se habían lanzado a la renovación de España perdiendo en esta empresa todo cuanto es posible en una lucha en la que el hombre cada vez cuenta menos. Desde México, Alfonso Reyes acusaba a Europa de aldeana y provinciana. Provincianismo y aldeanismo europeos que provenían de su afán por hacer de sus limitados puntos de vista, puntos de vista universales, válidos para todos los pueblos conviniesen o no a su realidad. "Pueblos magistrales —dice Alfonso Reyes— que, por bastarse a sí propios, han vivido amurallados como la antigua China, y mil veces nos han dado ejemplo de la dificultad con que salen de sus murallas. Es entre nosotros un secreto profesional que el europeo medio se equivoca frecuentemente en las referencias a nuestra geografía, a nuestra historia, a nuestra lengua."[6] Trátase de pueblos que han hecho de sus limitaciones fundamentos de universalidad; pueblos que han hecho de sus ignorancias una expresión de lo absoluto.

La actitud de una Europa ahora dispuesta a reconocer la humanidad de otros hombres y otros pueblos junto con su capacidad para participar en la solución de los problemas que aquejan a la humanidad en general, se expresa también en otras palabras, también olvidadas, de Ortega cuando decía: "Cada época, cada pueblo, será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico. Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo, privilegio que convierte en absurda superficialidad la existencia de pueblos y edades *bárbaros, salvajes,* etc. La *barbarie,* el *salvajismo* adquirirán su punto de razón y de insustituible magisterio." De acuerdo con estas ideas todos los pueblos tienen siempre algo que decir, algo que aportar a la experiencia del resto del mundo; y la universalidad de este aporte se encontrará en la capacidad de estos pueblos para hacerse comprender y comprender a los otros. No comprender esto es lo que ha incapacitado a hombres y culturas para lo universal: se encierran en murallas infranqueables en donde se van angostando hasta que perecen en plena soledad. "Si ante un problema queremos reaccionar a la europea —dice Ortega—, tenemos que desentendernos de la aspiración de lo absoluto y orientarnos, no en un ideal transhistórico de verdad, sino en la línea histórica de los gestos europeos."[7]

Ahora bien, la conciencia que el europeo ha tomado de sus propios límites se presenta en México como conciencia de su capacidad para aportar algo en un mundo en el que todos los pueblos tienen algo que aportar o decir. La circunstancialidad de las aportaciones de todos los pueblos, inclusive la de los más poderosos, se transforma, en la conciencia mexicana, en serena seguridad respecto a su capacidad creadora e integra al hombre de México en un mundo de lo humano que no tiene por qué seguir siéndole regateado. "Somos una parte integrante y necesaria en la representación del hombre por el hombre —dice Alfonso Reyes—. Quien

[5] José Ortega y Gasset: *Las Atlántidas.* Revista de Occidente, Madrid, 1924.

[6] Alfonso Reyes: *La Última Tule.* Imprenta Universitaria. México, 1942.

[7] *Ob. cit.*

nos desconoce es un hombre a medias." [8] Ahora somos nosotros, los mexicanos, los que enjuiciamos y condenamos a pueblos que otrora nos enjuiciaban y condenaban; y los enjuiciamos y condenamos porque no han sabido captar la plenitud de nuestra humanidad.

Sin embargo, esta actitud nuestra plantea, a su vez, uno de los más graves problemas junto con una de las más graves responsabilidades: nos encontramos obligados a mantenernos en el más difícil de los planos, en el de la comprensión de todo lo humano. Por esta razón todo nacionalismo ramplón, todo *chauvinismo,* tendrá que estar previamente condenado si es que no queremos caer en los mismos errores que ahora echamos en cara a otros pueblos. Por ello la búsqueda de lo propio en la cual se encuentran empeñados tantos mexicanos, no podrá ser otra cosa que una etapa más en la búsqueda del hombre, del hombre concreto, en este caso del hombre de esta circunstancia llamada México.

3. *La nueva actitud filosófica en México*

La nueva actitud del mexicano frente a su realidad se ha hecho patente, como se indicaba antes, en muchas de sus formas culturales. Esta actitud, que empezó por ser propia de los artistas, se ha convertido, en nuestros días, en actitud reflexiva de los filósofos frente a la misma realidad. Así como los artistas, a partir de la Revolución Mexicana, tomaron como fuente de inspiración la realidad por ella puesta a descubierto, los filósofos toman ahora esta misma realidad como fuente de sus preocupaciones con el fin de resolver los problemas que la misma les plantea. Una Revolución que, como veremos más adelante, ha surgido sin teorías y sin doctrinas propiamente dichas, ofrece ahora los medios para la elaboración de estas teorías y estas doctrinas, cuyo éxito dependerá de la capacidad de sus pensadores para captar el sentido universal de sus expresiones, desde el punto de vista que hemos analizado, convirtiendo lo concreto circunstancial en concreto universal.

Por la misma razón, si algo ha de caracterizar a la filosofía mexicana de estos últimos años ha de ser la preocupación que tan patente se hace en los estudios de los filósofos mexicanos por lo que se ha venido llamando la *Esencia del Ser del Mexicano* que, en forma alguna, puede ser considerada como una abstracción o una invención arbitraria, sino como el más firme intento por captar lo que puede ser propio del mexicano para colocarlo dentro de su situación como hombre, sin más, con toda la responsabilidad que esta situación implica. Esta preocupación se ha venido haciendo patente, tanto en los que afirman la posibilidad de esta tarea como en los que la niegan. Esta actitud de la nueva filosofía mexicana ha sido, como es de suponerse, injustamente criticada por quienes ven en el tema propuesto una limitación a lo que consideran es un auténtico filosofar. Hablar del ser del mexicano parece, para estos críticos, una forma de limitación de lo universal. En filosofía, hasta ahora, dicen los mismos, sólo se ha preguntado por lo universal. Se pregunta, por ejemplo, por el Hombre, por la esencia del ser del Hombre, sin más. Ahora bien, cabe que preguntemos nosotros. ¿Estamos en lo justo, los mexicanos, al proponernos un problema, tal como el de la esencia del ser del mexicano? ¿Nos encontramos en un terreno filosófico o lo hemos abandonado pasando a otro, a la psicología, a la antropología, a la sociología, etc.?

Aquí también la misma Europa, que ha venido tomando conciencia

[8] *Ob. cit.*

de sus límites, nos ofrece el instrumental teórico que justifica las pretensiones de los filósofos mexicanos. Éstos se han apoyado en la nueva actitud de la filosofía europea que ha ampliado el temario de los problemas propiamente filosóficos. Como se sabe, la filosofía contemporánea ha venido a poner en crisis la idea tradicional del hombre tomada como sustancia o naturaleza inalterable. El hombre, a diferencia de lo que había venido sosteniendo la filosofía tradicional, no posee una naturaleza o esencia determinada. Su naturaleza, dice, es precisamente no tener naturaleza en el sentido tradicional; su esencia carecer de esencia. El hombre no es algo hecho, sino algo que va haciéndose. La generalidad que todo resuelve y a nada compromete ha sido eliminada de la filosofía contemporánea. Se habla del hombre, pero del hombre en situación, del hombre en una circunstancia determinada. Es esta situación o circunstancia la que va dando al hombre su perfil concreto, su auténtica realidad: lo que hace que un hombre sea hombre y no una entidad abstracta.

Partiendo de aquí, la filosofía contemporánea también ha tomado conciencia de la relatividad de sus doctrinas y con ella de la necesidad de contar con puntos de vista que no están a su alcance. La idea que sobre el hombre ha tomado la filosofía contemporánea descansa ahora sobre experiencias concretas. Ya no se hace abstracción de lo concreto. Espacio y tiempo forman algo esencial al hombre y no son ya accidentes del mismo. El hombre es lo que lo forma, la realidad con la cual cuenta y dentro de la cual tiene que ir eligiendo los materiales que le dibujarán dándole concreción. Lo humano no es ya una simple afirmación dogmática, sino algo concreto que puede ser captado en sus múltiples expresiones. No e hombre este o aquel determinad(tipo concreto: lo humano debe captarse en todos y cada uno de esos tipos concretos de humanidad. La esencia de lo humano, si ha de captarse en forma legítima, deberá ser abstraída mediante un método de comprensión, el cual irá abarcando a todos y a cada uno de esos hombres concretos, hombres en situaciones determinadas, y, por lo mismo, reales.

Por esta razón la filosofía contemporánea se ha caracterizado, entre otras cosas, por su capacidad de comprensión. El filósofo contemporáneo sabe ya de la limitación de sus puntos de vista y, al reconocer esta limitación, va ofreciendo las bases para una auténtica ampliación de los mismos mediante una labor en la que la mutua comprensión va creciendo. Comprender los puntos de vista ajenos, se sostiene ahora, es ampliar los propios. Así el hombre, ese hombre cuya esencia se ha venido persiguiendo a través de sus múltiples expresiones históricas, se va presentando en diversas actitudes y situaciones. En lo concreto, en lo que forma el mundo humano, se va captando, sin más, al único hombre posible, a ese hombre que vive y muere; pero que, en medio de este su vivir y morir, va dando diversas razones de su existencia, diversos sentidos a su quehacer. Por ello ha de ser en lo concreto donde tendrá que captarse la auténtica esencia del hombre: lo que éste es o ha sido en las diversas circunstancias en que va encontrándose. Y es aquí, también, donde se puede captar lo auténticamente universal, porque lo captado es y será válido para cualquier otro hombre en circunstancias semejantes.

La filosofía contemporánea, al adoptar esta nueva actitud frente al mundo concreto del hombre, ha captado una auténtica forma de universalidad: ha hecho patentes modos de ser del hombre válidos para

todo hombre, ya que todo hombre, si lo es tal, lo será en situación, dentro de una determinada circunstancia. La totalidad de los diversos puntos de vista sobre situaciones concretas del hombre tendrá que ofrecer, necesariamente, la anhelada aunque siempre cambiante esencia del hombre. Ese hombre que es cada uno de nosotros y cada uno de nuestros semejantes. Ese hombre que, al final de cuentas no podrá ser plenamente definido, pero cuya existencia será siempre un eslabón de la existencia de todos los hombres, incluyendo la nuestra. Ésta es la actitud filosófica en la cual se apoyan los estudiosos de la filosofía en México para justificar la orientación de sus preocupaciones filosóficas.

4. *Lo mexicano como categoría universal*

Justificada por la nueva filosofía europea la actitud que respecto a la realidad mexicana han tomado los filósofos mexicanos, la preocupación por estos temas ha tomado el auge que a muchos ha parecido alarmante. Esta preocupación por el ser del mexicano y por su realidad, lejos de seguir siendo vista como una tarea de perfiles limitados está siendo considerada dentro de un marco de grandes posibilidades. En último término, esta tarea sólo aspira a delimitar al hombre de México dentro de la universalidad de que es parte. El mexicano es, por esta razón, visto, simple y puramente, como un hombre en una determinada situación. Esta situación es la que le determina y concretiza, la que le hace ser un hombre concreto y no una simple abstracción. Por ello, decir algo del mexicano es también decirlo del hombre. Lo mexicano no es aquí otra cosa que una forma concreta de lo humano y, por lo mismo, válida para cualquier hombre que se encuentre o pueda encontrarse en situación semejante.

Hasta ahora había sido el europeo, el hombre situado en Europa, el que había venido haciendo patentes formas concretas de lo humano, pero en su expresión europea; las cuales, por ser precisamente humanas, habían podido ser comprendidas por otros hombres, en otras situaciones, viendo en ellas expresiones que también les eran propias. Pero la experiencia de lo humano no puede quedar agotada en las experiencias del hombre europeo. Existen otras experiencias y otros puntos de partida para llegar al hombre. Existen otras formas de captación de lo humano. Otros hombres, en circunstancias tan originales como pueden serlo las del hombre en México, pueden también aportar experiencias de lo humano no captadas aún por la filosofía que sobre el hombre ha hecho el europeo.

Es, partiendo de esta actitud, que en México, dadas sus especiales circunstancias históricas y culturales, se quiere ofrecer una aportación especial en la búsqueda de lo que se ha llamado la esencia del Hombre. Los mexicanos nos sabemos, como todos los pueblos de esta América, poseedores de una serie de experiencias humanas originales cuyo análisis podría ir formando los perfiles de un aspecto de lo humano que, posiblemente, no ha sido todavía captado por filosofía alguna. Aspecto o forma de lo humano que no sólo podrá ser válido para los mexicanos, sino para todo hombre que pudiera encontrarse en circunstancias semejantes a las nuestras. Por esta razón la tarea en que se han empeñado los estudiosos de la filosofía en México tiene que adquirir un carácter plenamente positivo, pudiendo llegar a ser una de las más valiosas aportaciones en el campo de lo que se considera como filosofía universal. No han hecho

otra cosa todos los filósofos a través de todas sus filosofías. Lo importante y decisivo será que esta labor se realice con plena autenticidad y no por un simple afán imitativo o de inútil presunción. No se trata, en forma alguna, de ir a lo mexicano para quedarse en lo mexicano. Lo mexicano en sí no puede ser una meta legítima, sino un punto de partida, un medio, con vistas a una tarea más amplia y responsable. Lo mexicano no es una meta, sino un medio imprescindible para captar al hombre en uno de sus aspectos circunstanciales que no tiene por qué ser de menor importancia e interés que los que hasta ahora han sido captados. La conciencia que de su propio ser vaya tomando el mexicano no será otra cosa que una etapa más de la conciencia que el hombre en general ha venido tomando de su ser. Conciencia siempre concreta de una realidad determinada. Ayer conciencia del hombre europeo, ahora del americano, y en el futuro de todo hombre en cualquier circunstancia o situación.

II

LA REVOLUCIÓN COMO CONCIENCIA DE MÉXICO

5. *Sentido concreto de la Revolución Mexicana*

Toda la temática y orientación cultural de México hacia el conocimiento de su realidad tiene como base un hecho histórico, el conocido con el nombre de la Revolución Mexicana. Fue esta revolución la que puso de manifiesto, ante el mexicano, una abigarrada realidad que apenas ayer se había tratado de ocultar. En esta realidad puesta a flote han encontrado inspiración los artistas y una gran problemática los filósofos. Ahora bien, conviene preguntarnos: ¿Cuál es el sentido de esta Revolución? ¿Tiene alguna semejanza con esos hechos históricos de la cultura occidental a los cuales damos también el nombre de revoluciones?

Siempre que se habla de la Revolución Mexicana y su posible sentido surgen a la mente, como términos de comparación, las dos grandes revoluciones que vinieron a transformar el *status* social del mundo occidental: la Revolución Francesa en 1789 y la Revolución Rusa en 1917. Hecha esta comparación salta a la vista, inmediatamente, un hecho: la diversa relación que tienen los adjetivos de francesa y rusa de estas revoluciones en relación con el calificativo de mexicana que lleva la nuestra. En las primeras revoluciones el adjetivo hace sólo patente, o hace referencia, al lugar de origen y no a sus alcances, que, se pretende, fueron o son universales.

Tanto la Revolución Francesa como la Rusa se proyectan como revoluciones universales. Lo son en todos sentidos, y muy concretamente por sus aspiraciones. Ambas se justifican en nombre de la máxima de las abstracciones: la Humanidad. Por ello no reconocen fronteras de ninguna especie y aspiran a transformar revolucionariamente todo el mundo, todo el orbe humano. En ambos casos se trata de revoluciones con planes de un largo alcance. Son también revoluciones preparadas, previstas, anticipadas por grandes teorías filosóficas; provistas de un arsenal doctrinario. La llamada Filosofía del Progreso, las Luces o la Ilustración, así como la Filosofía Dialéctica, han mostrado previamente la ineludible necesidad de hechos reales y concretos que han estimulado y hecho posible estas revoluciones e, inclusive, las han provocado. La serie de hechos reales y concretos que han estimulado y hecho posible estas revoluciones, como lo puede ser el hambre de un pueblo, la desigualdad económica y social, etc., etc., no viene a ser otra cosa que expresión material de los ocultos resortes que mueven a la Humanidad en una marcha siempre ascendente por el camino del progreso o la justicia social. Estas revoluciones han contado, por lo mismo, con la previa elaboración de grandes abstracciones filosóficas que han justificado y dado sentido a sus expresiones y realizaciones concretas.

La Revolución Mexicana, desde este punto de vista, viene a ser como el polo opuesto de las revoluciones llamadas mundiales. El calificativo

de mexicana le viene, tanto por sus orígenes como por el campo de su acción, sus aspiraciones y pretensiones. No encontramos en nuestra Revolución nada que pretenda ser, en alguna forma, solución a los problemas totales de la Humanidad en abstracto, aunque sí pretende resolver los problemas de hombres muy concretos, tan concretos que pueden ser situados y señalados. Ninguno de los hombres que hicieron y hacen la Revolución Mexicana han pretendido otra cosa que resolver una serie de problemas concretos que se han venido planteando al hombre de estas tierras de México. La acción de los revolucionarios mexicanos no ha tenido como fuente de inspiración abstracciones ideológicas ni filosóficas; por lo mismo, la Revolución ha carecido de una filosofía a la manera como la tuvieron las revoluciones antes analizadas; ninguna filosofía ha justificado su acción. La única justificación se ha encontrado en los mismos hechos, en la realidad que han tratado de reformar los revolucionarios mexicanos: una realidad en que se han hecho patentes injusticias concretas y a la cual era menester imponer un justicia no menos concreta.

La Revolución quiso poner fin a unas injusticias determinadas, patentes en hombres que vivían y morían concretamente. Para establecer esta justicia se utilizaron muchos medios, unos acertados, otros equivocados, de acuerdo con la realidad determinada a la cual quisieron servir. Precisamente, por tratarse de injusticias concretas, realizadas sobre hombres no menos concretos, la explicitación de lo que debieron y deben ser los fines de la Revolución Mexicana se presentó con una gran complejidad.

A la Revolución se lanzaron hombres de las más diversas situaciones sociales, políticas e ideológicas. Hombres desesperados en sus no menos diversas esperanzas. Hombres a los cuales faltaba algo tan concreto como un trozo de pan, la oportunidad para dar cauce a sus discretas aspiraciones, un pedazo de tierra para trabajar o un mundo de inspiración que no estuviese cercado por el egoísmo de los grupos dominantes. Una oligarquía, despótica y egoísta, bloqueaba todos los caminos, cortaba todas las aspiraciones y rompía con todas las esperanzas. Numerosos testigos de la época que antecedió a la Revolución describen ésta como la época que necesariamente tendría que terminar en una de las más sangrientas revueltas. Los mexicanos se encontraban animados por un hondo y sordo descontento la víspera del movimiento que habría de poner término a la oligarquía de Porfirio Díaz. Todos se encontraban animados de un descontento, sin más; descontento sin planes ni esperanzas. Los abogados y hombres de negocios que estaban fuera del círculo que rodeaba al Dictador miraban con desagrado e ira la prosperidad de los bufetes y despachos de sus rivales; el público en general, que veía cómo salían de una mediocridad pecuniaria estos señores, pasando a una gran opulencia sin justificación alguna, empezó a sentir una malevolencia sorda cada vez más creciente. A este odio de los grupos y personas desplazadas se habrá de unir el descontento de las clases que habían venido siendo explotadas desde tiempos inmemorables. La Revolución se presentó como una oportunidad para poner fin a un estado de cosas en el que cada mexicano se sentía menoscabado. Unos vieron en la revolución la oportunidad para desplegar sus grandes y pequeñas ambiciones expresadas en un afán de predominio político; otros, la oportunidad para poner fin a una situación social que había venido siendo mantenida desde la Conquista y a la cual ninguna revolución anterior había tratado de poner remedio.

Esta diversidad de aspiraciones se hizo patente en dos de las divisas revolucionarias: "Sufragio Efectivo y No Reelección" y "Libertad y Tierras". Banderas que terminarían presentándose como contradictorias provocando una larga lucha hasta encontrar su mejor conciliación en gobiernos revolucionarios posteriores.[1]

6. *La Revolución como expresión de la realidad mexicana*

Decir que la Revolución Mexicana no fue antecedida por una filosofía, teoría o doctrina como lo fueron la Francesa y la Rusa, no es afirmar que nuestra Revolución haya carecido de hombres, ideas e ideales. No, como ya se ha dicho, fue ésta una Revolución en la cual participaron hombres de todas las clases y posiciones sociales y económicas: campesinos, obreros, maestros, literatos, artistas, estudiantes, etc., etc. Hombres de las más diversas ideologías y con no menos diversas aspiraciones. Las ideas e ideales que los movieron y los planes que se trazaron fueron siempre ideas, ideales y planes reclamados por una realidad viva y complicada. A la Revolución Mexicana, como a todas las revoluciones, no le faltaron políticos, pensadores y artistas; pero a diferencia de otras revoluciones, estos políticos, pensadores y artistas surgieron como fruto de la realidad que se hacía patente con la Revolución. Primero fue la realidad puesta a flote por la violencia revolucionaria, después vino su inspiración y reflexión. Casi a ciegas, tanteando y acariciando una realidad que se presentaba con toda su fuerza sin aviso alguno, nuestros políticos, pensadores y artistas fueron dibujando sus perfiles. Una realidad, oculta por varios siglos dentro de ropajes que le habían sido ajenos, fue la que dio a estos hombres los motivos y materia para su acción, pensamiento e inspiración. La Revolución Mexicana, como ya se ha dicho, no fue preparada por políticos, pensadores o artistas, sino que ella fue la que con su fuerza expresiva hizo posible a éstos.

Programas y planes los hubo, y muchos; pero no se confundan éstos con las teorías y doctrinas propiamente dichas. Precisamente, ha sido la multiplicidad de programas y planes revolucionarios que surgieron, el mejor de los índices de la poderosa fuerza que la realidad fue ejerciendo en la orientación de la Revolución y sus ideales. La realidad mexicana con su vigorosa explicitación fue obligando a sus hombres a orientarse sobre la marcha en actitud siempre alerta. Si se leen y analizan los diversos programas y planes revolucionarios que surgieron dentro de la Revolución, se podrá ver cómo en ninguno de ellos cabe abstracción alguna. No se ve en ellos sino un afán de servir a problemas concretos. Ninguno habla de resolver los problemas de la Humanidad en abstracto; sólo se refieren a los problemas que hombres concretos en situación igualmente concreta se planteaban.

Todos y cada uno de los revolucionarios mexicanos aspiraron y aspiran a realizar un México mejor, un México en el que la mayoría de los mexicanos pueda alcanzar el máximo de oportunidades que haga su felicidad. Pero no se trata de oportunidades a secas, de simples palabras, sino de *sus* oportunidades, las oportunidades de cada uno. Se aspira a lo que se llama una *mejoría;* pero esta mejoría deberá depender, en cada caso, de lo que cada uno de los mexicanos considere, en particular, como lo mejor. Se trata, como se podrá observar, de una mejoría fácil y sencilla, de la mejoría discreta que cada hombre tiene de-

[1] Véase mi *Apogeo y decadencia del positivismo en México.* El Colegio de México, 1944.

recho a alcanzar. Una mejoría tan fácil y sencilla como el pueblo de donde nace toda auténtica aspiración. Pero es también, esta facilidad y sencillez la que ha dado origen a todas las dificultades que se pueden plantear en un pueblo; porque lo sencillo, dentro de un mundo complicado, resulta ser siempre lo más difícil. Por esta razón fue menester el sacrificio: esa muerte fácil y sencilla que cubrió los campos mexicanos antes de que pudieran adquirir realidad las sencillas aspiraciones de un pueblo en revolución.

Con la Revolución, el mexicano pudo descubrir una serie de facetas de la realidad que antes le habían permanecido ocultas. Un mundo ancestral brotó como por encanto, rompiendo el mundo acartonado y ridículo que el Porfirismo se había empeñado en traer a México. A partir de la Revolución se acabaron las teorías ajenas para justificar una acción que tenía su fuente en la realidad mexicana misma. Todas las teorías importadas resultaban insuficientes para captar y explicar la realidad que surgía. Los mexicanos tenían necesariamente, que ingeniárselas para captar esta realidad sirviéndose de sus propios medios. Por un momento pareció que México se volvía tan tenazmente sobre sí mismo que se negaba a toda conexión externa. Un fuerte nacionalismo se apoderó de todas sus expresiones. Nacionalismo que exacerbó la crítica y la incomprensión exteriores. De esta época data esa preocupación por la realidad mexicana que aún permanece fortaleciéndose en nuestros días. Los artistas, entre los cuales se destacan nuestros grandes pintores, fueron los primeros en orientar sus pupilas sobre la realidad mexicana captándola con sus pinceles. A estos artistas seguirán otros exponentes de la Cultura en México: literatos, científicos y filósofos.

7. *La Revolución y el Nacionalismo mexicano*

La actitud anterior no ha dejado de causar, como es de suponer, la consiguiente alarma. Muchos son los extranjeros y, aún, mexicanos, que se sorprenden y alarman contra lo que consideran "extremado" nacionalismo mexicano. Nacionalismo que en nuestros últimos años se encuentra expresado en formas múltiples de la vida mexicana: en lo social, político y cultural. Nacionalismo que ayer se expresaba en la pintura y ahora alcanza hasta la filosofía. Como es de suponer se ha clamado contra esta peligrosa actitud que, en opinión de los críticos, puede acarrear múltiples males.

¿A qué se llama peligroso nacionalismo?, vale preguntarnos. La alarma no va tanto contra inveteradas formas de chauvinismo que en México se expresaron desde hace muchos años en formas de explosión popular las noches del 15 de septiembre, sino contra el abandono de fórmulas prestadas y una vuelta a la realidad mexicana tal y como se expresa en el arte de un Posada culminando en la pintura de Orozco, Rivera, Siqueiros y toda nuestra pintura contemporánea; tal y como se expresa, también en varias de las expresiones de nuestra literatura, teatro y pensamiento filosófico.

Quienes así se escandalizan han olvidado o ignoran que toda cultura considerada como universal, ha empezado por ser la más auténtica expresión del modo de ser de un determinado pueblo que, por ser auténtica, ha alcanzado a expresar formas concretas de lo humano asequibles al hombre en otras circunstancias no menos concretas. Los pueblos, al igual que los hombres, empiezan siempre por tomar conciencia de su propio ser para mejor comprender así la existencia de otros pueblos y su relación con ellos. Un pueblo toma conciencia de su ser

en función con la relación que guarda con otros pueblos. Estos pueblos le marcan o señalan el ámbito de sus posibilidades, así como sus estrechos e ineludibles compromisos y el alcance de sus responsabilidades. Por lo que a México se refiere la vuelta a la propia realidad no es otra cosa que esa toma de conciencia con los compromisos y responsabilidades que la misma implica.

Este fenómeno que tanto alarma, por lo que se refiere a México, es ahora un fenómeno general en los pueblos que hasta hace poco tiempo formaban o forman parte de los llamados pueblos coloniales. Arnold J. Toynbee, a quien nos refiriéramos con anterioridad, ha mostrado el significado de estos nacionalismos que no son otra cosa que rebeliones contra un estado de cosas que les ha sido impuesto por los verdaderos y nefastos nacionalismos expresados en las grandes naciones que han dado lugar a los imperialismos. A nadie se le puede ocurrir que pueblos como México vayan en camino de convertirse en pueblos agresivos, dispuestos a imponer sus puntos de vista a otros pueblos por la fuerza de las armas o la economía. Más bien hay que aceptar que el nacionalismo de pueblos débiles como el nuestro no es otra cosa que expresión de una actitud defensiva: defensa de su personalidad y de su patrimonio cultural dentro de una situación que amenaza destruirlas. La Revolución Mexicana, en este sentido, ha sido la más celosa guardiana de nuestros derechos en contra de los intereses de pueblos tan poderosos como nuestro vecino del Norte.[2]

La peligrosidad de que tanto se habla debe encontrarse en los pueblos que hablan no tanto en nombre de lo propio, aunque a lo propio se refieran, sino en nombre de lo universal y abstracto. Pueblos que a través de la historia se han considerado como expresión e instrumentos de las formas más abstractas de lo humano, como lo pueden ser la Civilización, la Cultura, la Humanidad. En nombre de estas abstracciones, de las cuales se consideran celosos guardianes, no han vacilado en sacrificar a hombres y pueblos concretos que no estaban de acuerdo con las ideas que sobre lo humano mantenían tales pueblos. Son también estos pueblos los que han convertido sus intereses locales en universales para mejor justificarlos. La historia nos ofrece muchos ejemplos de esta falsa universalidad que no es otra cosa que expresión del más peligroso de los nacionalismos disfrazado en una terminología que sólo tiende a justificar sus propios intereses.

El nacionalismo mexicano que ha surgido con la Revolución tiene su origen en la más humana y legítima de las aspiraciones: el derecho a ser reconocido como pueblo libre y soberano por otros pueblos independientemente de que posea o no una fuerza material para hacer reconocer este derecho por otros medios. Pueblos coloniales, como el nuestro, aspiran al reconocimiento de su personalidad, existencia y derecho por otros pueblos. Afán de reconocimiento que no es otra cosa que afán de independencia tanto en el aspecto político como en el económico y el cultural. Reconocimiento de lo humano que los hombres agrupados en un pueblo tienen derecho a exigir a otros hombres. Es este afán el que ha movido a pueblos como el nuestro a través de las distintas etapas de su historia.[3]

[2] Frank Tannenbaum en su libro *México: la lucha por la paz y el pan* se refiere ampliamente a este espíritu defensivo de la Revolución Mexicana en terca lucha contra todas las imposiciones exteriores.

[3] Ver "Dialéctica de la Conciencia en México", en mi libro *La Filosofía como Compromiso*. Tezontle, México, 1952.

Dentro de esta historia ha sido la Revolución Mexicana la etapa en la cual se puso de manifiesto, con mayor fuerza, ese afán de reconocimiento de lo humano en su sentido más concreto. Afán que se expresó lleno de brutalidad y asperezas. Un pueblo, tan abigarrado y complejo como el mexicano se sirvió de instrumentos no menos abigarrados y complejos para hacer patente su auténtica realidad rompiendo con todos los moldes prestados que habían querido imponerle desde la Conquista. En esta lucha de México por deshacerse de fórmulas prestadas e instituciones que le eran ajenas, se hizo patente ese espíritu calificado de nacionalista. Espíritu empeñado en hacer reconocer su personalidad en todos los terrenos. El mismo espíritu que animó a nuestros artistas y estadistas dando lugar, por un lado, al movimiento pictórico que tanto nos enorgullece y, por otro, a un valiente forcejeo con nuestro poderoso vecino en defensa terca de nuestras libertades y el derecho de autogobernarnos.

El nacionalismo producto de este espíritu en nada puede semejarse a ese nacionalismo en nombre del cual pudiera ser condenado. El nacionalismo mexicano si así ha de ser llamado, no es otra cosa que expresión de esa toma de conciencia que está realizando México para captar su propia realidad y, con ella, sus posibilidades para ponerlas en la balanza de las responsabilidades sociales que ninguna nación puede eludir en la actualidad. En esta ocasión se trata de asumir una responsabilidad, pero dentro de un plano de igualdad y dignidad. Igualdad que no puede tener como base un supuesto poder material, económico o el militar, sino la conciencia y el reconocimiento de nuestra humanidad, y nuestra personalidad y, con ella, de nuestra capacidad creadora. Este nacionalismo no podrá hacer otra cosa que dotarnos de mayor seguridad en nuestros actos; seguridad cuya falta nos ha hecho sentir, hasta hace muy poco tiempo, inferiores a otros pueblos.

"No nos sentimos inferiores a nadie —dice Alfonso Reyes—, sino hombres en pleno disfrute de capacidades equivalentes a las que se cotizan en plaza." Seguridad que será también el mejor índice para adquirir responsabilidades que hasta ayer, también, habíamos tratado de eludir. "El bien ha sido imprevisor; sólo para el mal, sólo para deshacer los patrimonios han tomado algunos imperios precauciones previas —sigue diciendo Alfonso Reyes—. En nuestro caso, tenemos que afrontar el peligro con armas de fortuna, tenemos que mostrarnos capaces del destino. Después de todo, sin un sentimiento de responsabilidad, sin un propósito definido de maduración, ni los pueblos ni los hombres maduran: el solo persistir y aun el solo crecer no son ya madurar." [4] Así, nuestra madurez y la responsabilidad que la misma implica serán un hecho si somos capaces de tomar conciencia de las mismas y nos empeñamos en realizarlas.

8. *Nacionalismo y Universalidad*

La Universalidad en nombre de la cual se quiere condenar todo lo concreto, no es, aunque lo parezca, una abstracción pura. A la Universalidad no se llega por el camino de la pura abstracción. La historia nos da múltiples ejemplos de pueblos que se han universalizado a partir de sus expresiones más concretas, a partir de su más entrañable realidad. Concreción y realidad que estos pueblos han sabido elevar al campo de la más auténtica universalidad. En lo concreto, lo más concreto, se oculta lo universal. Nada más concreto que el hombre y, al mismo tiempo, nada más uni-

[4] A. Reyes, *op. cit.*

versal que él mismo que es fuente de toda universalidad.

Por esta razón, un hecho tan concreto como la Revolución Mexicana se ha convertido en el instrumento más eficaz para captar en nuestra realidad muchos de los elementos que pueden dar a México un lugar en ese campo de la universalidad como lo puede ser el reconocimiento de sus valores por otros pueblos. La Revolución Mexicana no ha sido otra cosa que expresión de la reacción del hombre en una determinada circunstancia. En esta revolución, como en todas las revoluciones se ha expresado un modo de ser del hombre; pero no un modo de ser abstracto, sino un modo de ser concreto, circunstancial, limitado, pero real. Se ha hecho patente el modo de ser del hombre con una determinada historia y una situación; modo de ser que había permanecido oculto por varios siglos debajo de una serie de falsas imágenes cuyos modelos le habían sido copiados e impuestos desde fuera. Formas de ser falsas impuestas por los hombres que lo habían conquistado o con mentalidad colonial. La Revolución, con su poderosa sacudida, permitió al hombre de México encontrarse a sí mismo. Primero se palpó y se hirió mortalmente; después se captó intuitivamente por medio del arte y ahora trata de hacerse consciente por medio de la reflexión. Ahora que este hombre se siente y se palpa adivinando y dibujando su ser, se va dibujando al mismo tiempo el perfil del hombre sin más. Ese hombre que ha de ser dibujado con la experiencia de todos los hombres concretos sin distinciones ni discriminación.

Por esto no debe sorprender nada la extraordinaria influencia que la Revolución Mexicana, sin proponérselo, ha alcanzado en otros pueblos de América Hispana. Sin proponérselo, la Revolución Mexicana es en muchos pueblos una abanderada de sus ideales. Pueblos que por sus orígenes y circunstancias semejantes se han encontrado reflejados en la realidad mexicana y, por ende, han visto en sus soluciones las soluciones por ellos necesitadas. Es bien sabido que nunca México se ha preocupado por llevar los supuestos ideales de su Revolución más allá de sus fronteras; nunca ha tratado de convertirse en líder revolucionario de la América y, sin embargo, su revolución ha podido ejercer una influencia extraordinaria en varios de los movimientos revolucionarios de la misma que lo toman como modelo. Sin una ideología concreta, definida; sin otra expresión que hechos reales o supuestos, la Revolución Mexicana ha podido servir de justificación y modelo a otros movimientos hispanoamericanos. En muchas ocasiones nuestra Revolución adquiere los perfiles de un gran mito inspirando los más contradictorios programas revolucionarios de carácter político y social. Y esto ha podido ser así porque México ha sabido enfrentarse directamente a unas circunstancias concretas que, en muchos aspectos, son semejantes a las del resto de la América Hispana. De aquí que muchas de sus soluciones puedan ser vistas como soluciones de carácter más universal, válidas para otros pueblos que las reconocen como propias.[5]

9. *La Revolución Permanente*

Mucho es lo que se ha discutido sobre la muerte o supervivencia de la Revolución Mexicana. Ahora bien, este planteamiento implica la existencia de un plan revolucionario que, ya sea por el cumplimiento de su realización o por su fracaso implique su fin o su muerte. La supervivencia podría indicar que esta

[5] Véase mi trabajo "México en Iberoamérica" en el libro *La Filosofía como Compromiso.*

realización está aún en vías de hecho. Sin embargo, ya se ha indicado que si algo caracteriza a nuestra Revolución es esa falta de planes o programas rígidos. Los planes y programas de la Revolución Mexicana han sido siempre de carácter concreto y circunstancial. Planes y programas que han surgido al calor de problemas vivos y de acuerdo con intereses y circunstancias determinadas.

Ahora bien, una revolución cuyos planes se refieren a lo concreto y circunstancial; una revolución que ha ido marchando de acuerdo con las exigencias que le va imponiendo la realidad, no puede decirse que haya muerto, esté a punto de morir o se encuentre en agonía. Las revoluciones mueren cuando cumplen sus programas o fracasan en la realización de los mismos. La Revolución Mexicana no puede encontrarse en este caso: montada sobre las mismas circunstancias, su vigencia dependerá de la capacidad que tengan sus hombres para ir resolviendo los cambiantes problemas que la realidad les vaya planteando enfrentándose en cada caso, como lo han hecho hasta ahora, con programas y planes limitados a los problemas planteados por diversos que éstos sean. De aquí esa extraña y discutida permanencia de la Revolución: al cabo de cuarenta años aún se habla de la Revolución Mexicana, sin que tal cosa, necesariamente, implique simple demagogia.

La Revolución Mexicana, por diversas que sean las circunstancias dentro de las cuales se encuentre y, por ende, las soluciones que tenga que ir ofreciendo de acuerdo con lo que reclaman los diversos problemas que se planteen, podrá seguir significando el mismo ideal que significó en sus inicios: el de un México mejor, siempre de acuerdo con lo que por tal vayan entendiendo las nuevas generaciones que aspiren a su realización. En la actualidad este ideal de un México mejor, concuerda con el ideal de un mundo mejor por el que se esfuerzan todos los hombres de nuestro tiempo y, por el cual están dispuestos a realizar los mayores sacrificios.

Así como ayer, la generación que inició la Revolución Mexicana se empeñó en el logro de lo que de acuerdo con su criterio era lo mejor para México, lo mejor para cada mexicano concreto; ahora, la generación que nació con la Revolución se está dando cuenta de que este México mejor, la mejoría a que aspira, es la misma a la cual aspiran todos los pueblos de la tierra. "El destino de cada hombre —dice uno de los poetas de esta generación, Octavio Paz—, no es ya diverso al del Hombre. Por lo tanto toda tentativa por resolver nuestros conflictos desde la realidad mexicana deberá poseer validez universal o estará condenada de antemano a la esterilidad." [6] Nuestras circunstancias, podremos agregar, han crecido en los últimos tiempos ligándonos a todos los hombres y, con ellas, nuestras aspiraciones y el sentido que deberá adoptar la Revolución Mexicana si ha de seguir siendo una Revolución Permanente, una revolución del hombre y para el hombre.

[6] Octavio Paz: *Laberinto de la Soledad.* Cuadernos Americanos, México, 1950.

III

COMUNIDAD Y MORAL

10. *La realidad hecha patente*

La Revolución decía, al agitar violentamente la realidad mexicana, puso de manifiesto el mundo que por espacio de varios siglos se había querido ocultar. México entero, con todas sus grandes y pequeñas contradicciones se manifestó con toda su fuerza obligando a sus hombres a enfrentársele directamente, sin evasivas, sin falsas justificaciones. Se trataba de un movimiento social mediante el cual se regresaba al punto de partida de nuestra historia como oportunidad única para deshacer cuatro siglos de errores e incomprensiones. La Revolución se enfrentaba, principalmente, a la situación creada por la Conquista y a la serie de justificaciones que a lo largo de nuestra historia se quiso dar a esta situación. Frank Tannenbaum, uno de los sociólogos norteamericanos que mejor conocen y comprenden el espíritu de esta Revolución, dice al respecto: "El país se hallaba frente a una revolución social. Pero no disponía de ningún filósofo, profeta o escritor capaz de inflamar al pueblo. La inquietud general respondía a algo menos definido, pero acaso más real. Los mexicanos tenían hambre de tierra." [1] De esa tierra cuyo despojo habían venido sufriendo desde el día en que el conquistador español la tomó, junto con los hombres que la trabajaban, en encomienda. Esa tierra cuya reconquista fue el espíritu que guió a la "chusma" que siguiera a Hidalgo y Morelos, la cual nada entendía de filosofías ni falsos humanismos. Tierra que fue escamoteada a la única fuerza capaz de todas las revoluciones, el pueblo, mediante hábiles subterfugios. Esa tierra que siguió detentando una minoría ya una vez realizados los movimientos aparentemente más libertarios como el de la Reforma, en esta ocasión, bajo el nombre de latifundios.

La Revolución Mexicana volvía a poner sobre el tapete de las reivindicaciones sociales el problema de la tierra y, con él, los problemas que la misma tierra tendría que plantear como posesión. Tierra difícil, dura, pobre y, dentro de ella, un hombre luchando con inútil bravura por arrancarle el diario sustento; sustento inmediato y cotidiano. Tierra cuya difícil explotación hacía inútil toda previsión, todo anticipo, esto es, todo futuro; ese futuro sin cuya planificación es imposible una nación. Con esta realidad se harían patentes múltiples aristas de nuestra realidad. "Los mexicanos —vuelve a decir Tannenbaum—, por decirlo así, se descubrieron a sí mismos y volvieron sus ojos hacia su propio pueblo."

Este pueblo se habrá de expresar en forma tan difícil y complicada como la tierra en que se había establecido. Un pueblo formado por hombres hostiles entre sí, como hostil era la tierra de donde tenían que sacar el diario sustento. Una tierra

[1] F. Tannenbaum: *México: la lucha por la paz y el pan.* Revista de Problemas Agrícolas e Industriales de México. Cuarto Trimestre de 1951.

siempre sedienta y un terreno lleno de dificultades y fuertes contrastes climáticos, había dado lugar a hombres aislados, casi sin sentimiento de comunidad; o a comunidades en las que los contrastes sociales, económicos, políticos y culturales se harían terriblemente patentes. La falta de comunicaciones habían hecho imposible un sentimiento de comunidad más amplio. Esta comunidad sólo podía despertarla ese sentimiento de inconformidad que le movió a la revolución sin planes ni orientación general alguna. El hombre de estas tierras sólo tenía de su realidad una visión parcial, local, casi introspectiva. El mexicano se encontraba aislado del mundo exterior tanto en forma política como cultural. Por esta razón toda su historia se había movido en torno a particularismos locales. Por ello, también, sus luchas habían girado en torno a un bienestar personal determinado, al bienestar de su grupo, al bienestar del *cuerpo* —como lo llamaría José María Luis Mora—; pero nunca, por el bienestar de la Nación; por el bienestar de una comunidad que estuviese más allá de los individuos, grupos locales o *cuerpos.*

Hombres pegados a la tierra que buscaban el sustento diario, difícilmente podían alzar la vista en busca de ideales colectivos más amplios y elevados. La idea de Nación, máxima abstracción de una comunidad, difícilmente podía ser el ideal de un hombre que apenas si podía contar con el día de mañana. Cada mexicano tenía que luchar, día a día, por lo inmediato y concreto. En esta lucha no podía preocuparse por un bienestar general, sino por su bienestar inmediato, concreto; un bienestar cotidiano, al día. Este bienestar tenía que ganarlo en furiosa lucha contra la tierra más difícil, contra una tierra que ni siquiera le pertenecía. Por esta razón sólo podía tener ojos para lo inmediato, para lo que en alguna forma implicase un alivio, aunque fuese circunstancial, de su difícil situación. Situación cantada por Ramón López Velarde al decir en su poema *Suave Patria:* "...vives al día de milagro como la lotería."

11. *Sentido concreto de las relaciones políticas*

Necesariamente las relaciones sociales del mexicano tenían que orientarse en formas diversas de las que eran comunes a otros pueblos. Por lo que se refiere a las relaciones políticas éstas se encontrarían orientadas en lo que podemos llamar sentido concreto. Las relaciones políticas del mexicano adquieren un sentido preferentemente concreto repudiando toda abstracción. Así como en la situación señalada la idea de Nación aparece como nula, igualmente, la idea de Estado, en su sentido clásico, carecerá de sentido. El mexicano tiene una idea, la de Gobierno; pero en el más ingenuo de los sentidos: como el de *alguien,* casi providencial, que posee el suficiente poder para prever y proveer por aquello que necesita muy concretamente. Este *alguien* no es, en forma alguna, una abstracción. Este *alguien* es tan concreto que puede siempre ser localizado dentro de una relación familiar o amigal. El mexicano no se siente ligado, desde el punto de vista del gobierno, con una abstracción, sino con el más concreto de los individuos o grupo de individuos. El interés político del mexicano, por la misma razón, crecerá o decrecerá, según que se sepa o no ligado por alguna coyuntura con el gobernante o gobernantes en turno. Ser pariente o ser amigo, o amigo de los amigos del gobernante en el momento, son siempre formas de mayor o menor interés político. La carencia de esta posible relación im-

plica, generalmente, carencia de interés político.[2]

Por esta razón la unificación del país ha tenido que ser llevada por otros caminos que los puramente racionales o formales como se ha hecho con otros pueblos. Los mexicanos se han unido por el camino de lo afectivo. Donde los grandes idearios universales han carecido de sentido, han triunfado los idearios que hablan de la solución de males concretos, tal y como fueron los idearios e ideales de la Revolución Mexicana. Donde las leyes han fracasado, han triunfado los gobiernos como expresión de individuos concretos en los que se confía y a los cuales se puede guardar lealtad de amigos. Los mexicanos están dispuestos a morir, no por un ideario, sino por un caudillo amigo al que se ha prometido lealtad a cambio de que éste a su vez sea leal a las promesas de bienestar concreto que ha ofrecido a su secuaz o secuaces.

En donde mejor se hace patente este elemento de unificación nacional dentro del campo afectivo, es en la figura del Presidente de la República, máximo caudillo y máximo amigo de los mexicanos. Éste no es, como en otros pueblos una figura simbólica que obra en nombre de la Nación, sino la expresión máxima del único tipo de acción y relación concreta en una sociedad como la nuestra. El Presidente de la República es visto, y de hecho lo es, como el máximo hacedor y proveedor de todas las necesidades nacionales. Entendiendo éstas como las necesidades de todos y cada uno de los mexicanos. Estas necesidades, por su concreción, pueden ser de toda clase, aun aquellas que podrían parecer más ajenas al interés del Estado. Se trata de las necesidades que puede tener el mexicano en sus aspectos más particulares y subjetivos. Se le supone al Presidente capacidad para resolver todas estas necesidades.

Se trata, no tanto de que el Presidente dote a la Nación de los bienes que son para ella necesarios en la solución de determinados problemas y para su mejoramiento y sostén; sino de dotar de determinados bienes a personas, grupos, o *cuerpos*, muy concretos. Personas, grupos o *cuerpos* que reciben estos bienes, no como ciudadanos o nacionales, sino como los puede recibir un familiar o un amigo en una relación afectiva. Es por esta razón que se da el caso de que lleguen al Presidente de la República toda clase de solicitudes incluyendo las más absurdas. Él es, siempre, en última instancia, el que debe resolver todos los problemas, el que debe responder de todo lo que hace; a quien se alaba o se culpa por todos los bienes o males que puedan sobrevenir a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad mexicana. El tiene que cargar con todas las preocupaciones y a él corresponden todas las soluciones.

Frank Tannenbaum, entre muchos aciertos tiene aquel en que capta el sentido que para los mexicanos tiene el Presidente de la República cuando dice que éste, si ha de permanecer como Jefe nato de la República, como caudillo de todos los mexicanos, tiene que ser capaz de hacer cuanto se desee, pues de otra manera será incapaz de hacer las cosas que se proponga. Su fuerza para unificar al país dependerá de su fuerza o capacidad para hacer, realizar, todo y cuanto el mexicano quiere que se haga y realice. Todos los aspectos y resortes políticos de la Nación dependen de esta capacidad, que en último término es la capacidad de un individuo concreto para ser amigo, no sólo de un grupo o un cuerpo, sino de todos los mexicanos. Los resortes que mueven la política controlada pe-

[2] Jorge Portilla ha hecho una descripción de estas formas de relación política del mexicano en trabajo aún inédito.

el Presidente tienen, como todas las relaciones sociales del mexicano, un carácter afectivo. Se está o no se está con el Presidente de la República en el sentido más personal y concreto. Y, éste acepta o no la ayuda de otros mexicanos y sirve o no a un grupo o a todos los mexicanos. Su fuerza depende de esta su capacidad para enraizar afectivamente en la mayoría de los mexicanos o, al menos, en los que representan las fuerzas más vivas del país. También el Presidente de la República tiene que recurrir a esas relaciones concretas por lo afectivo para actuar con mayor éxito. "El gobierno es inestable a menos que el Presidente pueda estabilizarlo —dice Tannenbaum—, y todos sus esfuerzos se encaminan en el sentido de darle permanencia, rodeándolo de amigos en todos los casos, en todos los resortes, en todas las organizaciones, en todos los grupos importantes."[3] Todos los individuos que no puedan ser controlados por esta fuerza personal, que escapen a esta relación afectiva, tendrán que ser vistos con cuidado, con precauciones, casi como enemigos. Nadie podrá alcanzar un puesto político de responsabilidad si falta esta liga afectiva que es la única garantía de que la acción del Ejecutivo no va a ser entorpecida por otros intereses.

La lealtad al más alto de los amigos es lo que hace posible la acción del Presidente de la República. Éste debe esforzarse porque sus leales lo sean todos los nacionales. Los mexicanos no han sometido sus pasiones, como en otros pueblos, a la ley; sino el gobierno, a lo que éste implica como relación afectiva. Y esta relación es necesaria en una sociedad en que sus individuos tienen que luchar día a día con una circunstancia difícil y hostil. Hombres que carecen de tiempo para pensar en un mañana, hombres que tienen que resolver sus problemas día por día, tienen que abandonar esta preocupación a un amigo o grupo de amigos que vayan enfrentándose a ese mañana que siempre llega. Amigos en cuya lealtad confían y a los cuales corresponde planificar y crear los medios para que un día el mexicano se liberte de lo cotidiano, se liberte de un presente permanente y haga historia.

12. *Sentido de una moral de lo concreto*

Todas esas formas de comunidad del mexicano que la Revolución había hecho patentes, habían permanecido ocultas a través de toda nuestra historia inutilizándonos para su enfrentamiento y orientación. Desde la Colonia se las había querido enmascarar dentro de falsas caretas para justificar determinados privilegios. Sin embargo, los mexicanos habían actuado siempre dentro de este tipo de relaciones sociales frente a las cuales resultaban sobrando las ideas e ideales importados sin otro fin que cubrir tales relaciones. En vano habían luchado varios mexicanos, como José María Luis Mora y todos los demás grandes educadores liberales por cambiar esta relación mediante una reeducación del mexicano. Éste había continuado actuando dentro del mismo tipo de relación afectiva. Los mismos liberales, aun no queriéndolo, se movían dentro de esta relación sin transformarla. El Porfirismo, fruto anquilosado del Liberalismo Mexicano, había puesto de manifiesto la misma relación pese al lenguaje positivista que había importado para justificarla. El Porfirismo no era otra cosa que expresión de los intereses de esos *cuerpos* contra los cuales había clamado años antes el liberalismo mexicano al referirse a los conservadores. La Nación estaba en manos de un grupo de amigos que consideraba al resto de los me-

[3] F. Tannenbaum: *ob. cit.*

xicanos como enemigos. El Dictador servía fielmente a estos amigos a cambio de su lealtad. Encubiertos por frases huecas de la época como la del progreso, el orden y la ciencia, se mantenían privilegios concretos. Por ello la Revolución de 1910 sería también un movimiento en el que se luchase por la ampliación de estos privilegios a una mayoría; por hacer del estrecho círculo de amigos que formaba el Gobierno, un círculo más amplio en que estuviesen todos los mexicanos y en que se tomasen en cuenta todos y cada uno de los problemas concretos de los mismos. En esta ocasión el mexicano abandonaría toda falsa justificación haciendo de los resortes de su convivencia social los resortes en torno a los cuales iba a crear otra comunidad en la que la justicia social fuese más amplia.

Las formas de convivencia social y política del mexicano serán, a su vez, expresión de formas de comportamiento moral, formas subjetivas de actuar frente a los otros que también se trató inútilmente de ocultar o transformar. La serie de descalabros históricos, decepciones, engaños y abusos que había sufrido el hombre de México desde la Colonia, había hecho de éste un individuo desconfiado, resentido y tímido para cualquier clase de acción que trascendiese sus personales intereses. Toda acción estaba enfocada hacia lo cotidiano e inmediato y no a la solución más o menos permanente de un problema. Desconfiado por sus largas experiencias de esperanzas y confianzas fallidas, el mexicano venía actuando dentro de una doble moral: cínica o hipócrita. Imponiendo, sin consideración alguna sus puntos de vista o simulando que adopta los de otros. Simulando confianza en los demás, pero siempre a la espectativa. Su lealtad, para existir, deberá ser continuamente probada por una confianza múltiples veces prestada y múltiples veces defraudada.

La confianza, y con ella la lealtad de los unos para con los otros, podría sólo apoyarse en un continuo cumplimiento de lo ofrecido. La confianza, por esta razón, se presenta en el mexicano como algo limitado, provisional, al día. Tan al día como los frutos arrancados a la tierra y las esperanzas nunca permanentes. Confianza siempre dependiente de la realización de las promesas de los otros, de los que conviven en el mundo circunstancial que le ha tocado en suerte al hombre de México. El que cumple puede fácilmente transformarse en el mejor de los amigos o en el mejor de los caudillos que podrá ser, por lo mismo, el mejor de los gobernantes. El individuo capaz de comportarse así, capaz de ganar esta confianza, recibe como recompensa la mayor de las lealtades y, con ella, todo lo sacrificable en un hombre o grupo de hombres.

Por desgracia, esta confianza, por su dificultad, no era lo cotidiano en el mexicano, al menos en todas sus relaciones de convivencia. Frente a los otros sólo cabía una desconfianza, si no abierta al menos embozada. No se sabía si el otro sería digno o no de una confianza. Posiblemente fuese un hombre cumplido, "¡quién sabe!" Posiblemente fuese uno de los que engañan, ¡quién sabe!" Por ello era menester fingir, simular que se le tenía confianza, que se tomaban en cuenta las opiniones y consejos, que se creía en lo que decía, siempre a reserva de abandonarlo o convertirlo en nuestro enemigo si no hacía lo que sus palabras y actos nos hacían esperar de él. A reserva de llegar a esta situación se simulaba querer todo lo que el otro quería, se simulaba confianza, se simulaba lealtad; durando toda esta simulación el tiempo que durase la coincidencia de intereses; después, el llamado "chaquetazo", el cambio, el abandono y nueva adhesión al que nuevamente se presentaba como el

individuo capaz de realizar lo que se ha venido anhelando en ardua y permanente espera.

Ahora bien, al faltar la confianza en el otro, la confianza en el prójimo, nadie podía sentirse responsable ante nadie. Cada uno de los individuos que componían nuestra sociedad trataba de alcanzar lo que mejor le conviniera; valido de sus propias fuerzas, apoyado en la simulación, el engaño o el cínico derecho a lo que quería y se podía. Nadie esperaba ni daba ayuda sino de mala fe. Toda acción adquiría un carácter provisional faltando la fe y la seguridad. Toda acción tenía que cambiar con las circunstancias, tenía que ser orientada de acuerdo con las diversas formas que se presentasen. Actitud moral tan cambiante y circunstancial como la vida social y política. Por esta razón los gobernantes tuvieron que adoptar una psicología de acuerdo con este modo de comportarse propio del mexicano.

Se procura, así, dar a los actos del gobierno un carácter permanente mediante una lealtad, siempre renovada, a lo prometido. Lealtad que redundará en la lealtad de los ciudadanos. Se aspira a ser, en cada caso, el amigo que cumple sus promesas realizando todo lo realizable en beneficio de una mayoría que no se presenta en abstracto, sino en múltiples formas personales y concretas. Lealtad a las promesas en los más difíciles de los aspectos. Lealtad cotidiana, llena de contradicciones y, por lo mismo, de dificultades. Lealtad solicitada por múltiples intereses en la cual se tienen que valorar los mismos, eligiendo unos y sacrificando otros, de acuerdo con las circunstancias y la mayor o menor facilidad para realizarlas. Lealtad que a su vez obtiene la de unos grupos y el rechazo de otros. Lealtad plena en fingimientos y simulaciones. Pero lealtad, que al final de cuentas, logra el asentimiento de unos, los que alcanzan la realización de sus intereses; y la conformidad de los otros, los de los que esperan su oportunidad para alcanzar esta realización. Lo circunstancial y provisional va tejiendo, a regañadientes, una permanencia social, la suficiente para hacer realidad ese mundo del mexicano en continua hechura, pero por lo mismo, pleno en posibilidades.

13. *Conciencia moral*

La Revolución al hacer patente esta realidad social, psicológica y moral de México y el mexicano, hizo también patente la necesidad de atenerse a la misma iniciando su transformación desde el fondo, y no por la periferia como hasta antes se había intentado. Los hombres de la Revolución, en contacto directo con las cosas, fueron los primeros en tomar conciencia de esta realidad adaptando su acción a la misma. Se dieron cuenta de que si la Revolución quería ser un auténtico gobierno de esta realidad tendría que adaptarse a sus cambiantes situaciones. Sus leyes, para tener vigencia, sus normas, para tener éxito, tendrían que ser acomodadas a las múltiples y diversas situaciones que la realidad mexicana presentase. Esta realidad no podría ser captada y, por ende, no podría ser orientada en lo general; era menester apresarla parte por parte, trozo por trozo en una permanente tarea. Tarea que por ser permanente era difícil y agotadora. Intentar otra cosa sería abrir aún más el abismo que aislaba a un mexicano de otro.

A esta actitud de permanente acecho, de permanente espera a la defensiva, es lo que Frank Tannenbaum ha llamado "psicología de batalla". Dentro de esta psicología no sería posible hacer otra cosa que atender a los aspectos más inmediatos y urgentes de los problemas que la realidad iba planteando. A una psi-

cología de batalla tenía que corresponder una moral de batalla. Moral circunstancial, de acuerdo con la multitud de circunstancias que se presentasen. Moral local, no válida en todos los ámbitos de la realidad mexicana. Moral cínica, de hombres prácticos, tal y como lo fueron los hombres que hicieron la Revolución mexicana. Moral en la cual los escrúpulos tendrán que salir sobrando puesto que se carecía de un mundo de valores organizados y capaz de trascender en ámbito de la solución de los problemas inmediatos. Una moral cuyos valores fuesen capaces de alcanzar una vigencia general, dependía, en todo caso, del enfrentamiento y solución de una serie de problemas de carácter tan inmediato como esos que habían servido de motores a la Revolución: la falta de los medios más urgentes de sustento, pan, tierra y oportunidades de acción.

Hasta ahora la Revolución se ha enfrentado a estos problemas inmediatos del mexicano y les ha dado la solución más adecuada a sus posibilidades. Sin planes concretos, balbuceando, ensayando diversas formas de solución, se ha venido enfrentando a los problemas que México había reclamado desde los inicios de su historia. Pero ahora se entra ya en otra etapa de nuestra historia. Una etapa en que ya se va tomando conciencia de una realidad que antes era simplemente dada. Etapa en la que ya se puede pensar en la posibilidad de una moral que no sea ya de circunstancias, en una unificación que no sea simplemente circunstancial. Ya se habla de Moral y de Espíritu Nacional. Abstracciones, ambas, que sólo pueden ser fruto de un sentimiento social más evolucionado.

México, hasta ahora, por una serie de circunstancias históricas y sociales se ha venido manteniendo en el plano que podríamos llamar práctico. En ese plano que Hegel llamaría natural, el plano de la pura acción, sin conciencia de la misma. Plano de la acción pura y, por lo mismo, inmediata, concreta y circunstancial, sin orientación, o plan por realizar. Evolución ciega, sin más orientación que la de la satisfacción de las necesidades más inmediatas. Esta etapa, parece que está terminando o ha terminado. Parece que entramos en una etapa racional, de conciencia de lo que hemos hecho y de lo que podemos hacer. Etapa de conciencia de nuestra realidad. En esta etapa no son ya válidas acciones balbuceantes, ni morales de carácter provisional. El conocimiento que vamos adquiriendo sobre nuestra historia y su sentido, sobre nuestra realidad y los múltiples problemas que plantea, es el mejor signo de que estamos ya en los umbrales de esa etapa de autoconciencia. Etapa apta para la captación y racionalización de una moral que tan necesaria ha de sernos para sortear los múltiples peligros que nos amenazan como pueblo dentro de una comunidad de pueblos en conflicto. Moral que podrá ayudarnos a sortear los difíciles problemas a los cuales tendremos que enfrentarnos en el futuro. Problemas cuya solución no puede seguir siendo abandonada a las fuerzas irracionales que hasta ahora han guiado nuestra historia.

En esta nueva etapa, si hemos de estar a la altura de las circunstancias, tendremos que hacernos conscientes de los resortes que han movido esas fuerzas hasta ayer irracionales, para mejor orientarlas. En esta forma no volveremos a caer en una utopía más de las que hemos practicado a lo largo de nuestra historia; no olvidaremos esas fuerzas que hasta ayer han actuado ciegamente. La toma de conciencia de nuestra realidad tendrá, necesariamente, que llevarnos a un reajuste de nuestros proyectos. Reajuste que, en ninguna forma, tiene por qué tener un carácter de signo negativo. Para alcanzar ese sentido de respon-

sabilidad que tan necesario es en una moral que pretenda orientar a la Nación, tendremos que adoptar proyectos de los cuales podamos ser plenamente responsables por estar a nuestro alcance y posibilidades. Hacer otra cosa será caer en el utopismo que caracterizó a nuestros mayores, utopismo por medio del cual se negaba toda responsabilidad. Con el reajuste de estos proyectos y su realización concreta, iremos asegurando la posibilidad de otros, cada vez más amplios, en la medida en que irán surgiendo de una circunstancia cada vez más amplia por sus realizaciones.[4]

[4] Véase "Sentido de Responsabilidad en el Mexicano" en mi libro *La Filosofía como Compromiso*. Tezontle, México, 1952.

IV

CONCIENCIA DE LO NEGATIVO Y DE LO POSITIVO

14. *La realidad mexicana y su conciencia*

La toma de conciencia de la realidad mexicana tiene una historia, la cual podría iniciarse en la misma etapa del descubrimiento y conquista de México, en el encuentro de dos culturas distintas en pugna mortal. Encuentro que hizo consciente su diversidad y, con ella, la fisura que había de acompañar al mexicano el resto de su historia. Conciencia de México y lo mexicano la ha habido a través de nuestra historia: lo mismo en los siglos XVI y XVII que en el siglo XVIII y el XIX. Pero esta conciencia siempre estuvo velada, envuelta, por una serie de ideas y prejuicios ajenos que estorbaron la pristinidad de la misma. Se captaba la realidad mexicana, sí; pero en función con ideas y aspiraciones que no tenían su origen en la misma. El mexicano criollo del siglo XVII buscaba en un indigenismo sin indígenas la justificación de sus pretensiones de predominio social; pero no la asimilación de esa realidad que sólo en función de estas pretensiones se le hacía patente. Los Ilustradores mexicanos del siglo XVIII enfocaban sus investigaciones a la realidad mexicana, a su flora, fauna, clima, sociedad e historia antigua; pero sólo para hacer patentes las calidades y cualidades de la realidad mexicana y, con ellas, su derecho a ser considerada, en el plano político, como igual o semejante a cualquier nación europea; no se destacaba lo original, sino lo que podía presentar a la realidad mexicana como igual a su dominadora, pues con ello se pretendía obtener una igualdad de derechos. Los mexicanos del siglo XIX buscaban en la realidad mexicana lo que les semejase con las nuevas culturas o civilizaciones en boga, repudiando tanto el pasado español como el indígena. La realidad mexicana sólo se hacía patente en función con las aspiraciones de los mexicanos por semejarse a la Metrópoli Española, a la Francia Ilustrada o a los países sajones líderes del progreso.

Fue la Revolución Mexicana, con sus poderosas y explosivas convulsiones, que hizo patente esta realidad obligando a sus hombres a enfrentarse a ella haciéndola consciente. Los primeros en tomar conciencia de esta realidad, ya lo hemos dicho, fueron los políticos y los artistas. Los políticos, sin enmascararla, tomándola en su más cínica expresión, la orientaron y fueron amoldándola hasta alcanzar la estabilidad que ahora se hace patente; los pintores la expresaron intuitivamente y la hicieron consciente con sus defectos, cualidades y esperanzas. Los novelistas también la captaron describiéndola en las múltiples formas por las cuales se expresaba. Pero una consciencia propiamente dicha no se inicia sino en la época en que la Revolución empieza a alcanzar su estabilidad triunfando sobre todos los obstáculos; etapa en que se va transformando

la Revolución en un régimen de orden. Esta es la etapa conocida con el nombre de Callismo. Con este régimen se hacen patentes todos los defectos y cualidades del mexicano. En esta etapa de la Revolución se ha logrado la unificación del país, se transforma el caos en orden y se inicia la solución práctica de muchos de los problemas que aquejaban al hombre de México. Pero todo esto se ha logrado mediante un juego de fuerzas casi irracionales en el que se han hecho patentes modos de ser del carácter del mexicano. Sin ocultamientos, en la forma más patente, se expresan estos resortes propios de situaciones circunstanciales. La moral que rije este juego es esa moral circunstancial que hemos analizado. El orden y la estabilidad se logran por una violencia sin justificaciones, los mayores cinismos y las actitudes más hipócritas. Una política práctica, sin razones justificativas, se eleva a política nacional. La ambición personal y la falta de escrúpulos, propios del carácter del mestizo que ha tomado la dirección de las fuerzas nacionales desde mediados del siglo XIX, sirven de instrumento de unidad donde han fracasado todas las ideas e ideales importados.

Frente a esta realidad, tan brutalmente patente, empezarán a reaccionar los intelectuales mexicanos. Reacción con la cual se inicia, propiamente, esta etapa de toma de conciencia en la cual nos encontramos aún. José Vasconcelos a quien la Revolución ha dado la oportunidad para realizar una de las obras de educación nacional más importante en nuestro país, se enfrenta a esta situación tratando de alcanzar la dirección de la Nación. Pero no cuenta con la realidad, su esfuerzo no es sino uno más de los utopismos en que se ha venido inútilmente debatiendo México. La realidad mexicana, con la cual no habían querido contar nuestros intelectuales, hace fracasar la nueva utopía dando el triunfo a lo que desde el punto de vista intelectual parece ser lo negativo. El fracaso de Vasconcelos parece inhibir la participación de los intelectuales en la política del país abandonando ésta a las fuerzas naturales que la conducen. Pero este mismo fracaso y lo que parece ser una incomprensión para las fuerzas intelectuales de México, da origen a los primeros enfrentamientos racionales de esta realidad. Los mexicanos van tomando conciencia racional de la realidad del país.

Antonio Caso desde sus cátedras y desde las columnas de los periódicos hace la crítica de la situación que presenta la Nación y, se opone abiertamente a muchos de los pasos que se dan por considerarlos inadecuados e irracionales. Haciendo la crítica a la actitud socializante del Callismo con fines demagógicos dice: "El socialismo, teóricamente, como reivindicación de bienes humanos conculcados a los desposeídos por los poderosos es, más que una idea plausible, una verdad ineludible." Pero este es un planteamiento que será inadecuado para el país si, previamente, no se resuelven otros problemas cuya solución se ha venido abandonando a través de nuestra historia en permanentes aplazamientos. "Su aplicación a nuestro medio histórico y orgánico —sigue diciendo Caso— tropezará, no obstante, con tantos obstáculos o más, como halló la democracia en el siglo XIX. ¡Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista; aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante!... Así será siempre nuestra vida nacional, nuestra actividad propia y genuina. Consistirá en una serie de tesis diversas, imperfectamente realizadas en parte y, a pesar de ello, urgentes todas

para la conciencia colectiva; todas enérgicas y dinámicas. Porque estas diversas teorías sociales, no nacieron de las entrañas de la patria; sino que proceden de la evolución de la conciencia europea y han irradiado de ahí hasta nosotros." A los intelectuales mexicanos corresponde hacer este deslinde, a ellos corresponde mostrar cuáles son los problemas que México debe resolver y qué tipo de soluciones debe ofrecer. A ellos corresponde hacer consciente esa serie de estratos dentro de los cuales es movida toda nuestra historia. Esa es su responsabilidad. "¡Idealistas de México que os empeñáis en la salvación de la República —dice el maestro Caso—, volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad! Sólo así nos conduciréis a un estado mejor y nos redimiréis de nuestro infortunio. Para salvarse precisa ante todo saber... Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión a dónde se va, se fracasa, sin duda." [1]

15. *Conciencia crítica de la realidad mexicana*

Al volver conscientemente los ojos sobre su realidad, el mexicano se tropieza con un mundo en el que se hacen patentes todos sus defectos. Un mundo negativo, ajeno al espíritu. Un mundo arrastrado por la violencia, la concupiscencia y todas las inmoralidades imaginables. Un mundo ante el cual el hombre del espíritu, el intelectual, no contaba en forma alguna. El Vasconcelismo había sido un esfuerzo supremo por cambiar esta situación, pero su fracaso había puesto a los intelectuales al margen de toda posible intervención pública. No cabía otra intervención que aquella en que previamente se subordinaba el espíritu a los bajos intereses de quienes hacían la política. Este espectáculo se hacía, aún más patente, en aquellos intelectuales que habiendo estado en Europa regresaban al país comparando situaciones. En esta comparación se reducía, aún más, la realidad mexicana haciendo que el intelectual apartase avergonzado sus ojos de ella para encerrarse en un "academismo" en donde no penetrase ese mundo.

Pero no fue la única actitud. En esta época se inicia también otro tipo de enfrentamiento con la realidad; enfrentamiento que tenía como meta transformarlo. Para la transformación se utilizarían diversos medios, los medios al alcance del intelectual: la filosofía, el teatro y la literatura, entre otros. En el orden consecutivo de su aparición estaría Samuel Ramos, Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez; siendo el primero el que dará los primeros pasos y adelantará las primeras teorías que luego serán asimiladas y transformadas por los otros de acuerdo con sus personales orientaciones y preocupaciones.

Frente a la negativa realidad que se hace patente a los ojos de los mexicanos surgirá la pregunta: ¿Qué es el mexicano? ¿Quién es este hombre que en tal forma se presenta? Se enjuicia al hombre de México llamándosele a cuentas para que responda de la situación que ha originado. Se le enjuicia desde el punto de vista de un conjunto de valoraciones; desde el punto de vista neutro que se le supone a la intelectualidad como expresión del espíritu. En esta interrogación no quedan inmersos los que interrogan sino en lo que les puede tocar como

[1] Antonio Caso: *México* (Apuntamientos de Cultura Patria). Imprenta Universitaria, México, 1943. Véase "Antonio Caso y la Mexicanidad" en mi libro *La Filosofía, como Compromiso.*

hombres concretos de una determinada situación sociológica e histórica; pero no como intelectuales. Su preocupación será poner a flote la raíz de los males del mexicano para extirparla. Armados de unas ideas se enfrentan a la realidad y la conminan a que responda a ellas. Una vez más va a ser Europa la que ofrezca a México el arsenal de ideas con las cuales se va a tratar de transformarlo. Adler, Freud y Scheler como teóricos centrales ofrecerán el nuevo instrumento para descubrir los males de México y ponerles remedio.

A la pregunta: ¿Qué es el mexicano?, se van a dar diversas respuestas que concordarán entre sí de acuerdo con las fuentes que servirán de apoyo teórico a la misma. Es una pregunta que no va a la raíz misma de lo preguntado porque va acompañada de unos determinados supuestos. Se pregunta por el hombre de México; pero en la pregunta se lleva ya una cierta idea del hombre; una idea que no ha dado la realidad misma a la cual se dirige la pregunta. Se parte ya, como supuesto, de una cierta idea que sobre el hombre han ofrecido Adler, Freud y Scheler. Es una pregunta cuya respuesta va ya implícita en el preguntar. Los mismos ideales de quienes preguntan velan la legítima respuesta. La imagen de un mundo que se ha vivido o simplemente imaginado, vela la realidad presentándola en sus aspectos puramente negativos. Se parte de un conjunto de valores establecidos frente a los cuales ese mundo aún ingenuo y brutal carece de otro sentido que no sea el de su incapacidad para el espíritu. Los mismos complejos y resentimientos que explicaban al hombre europeo ciertas formas de su capacidad o incapacidad para determinadas formas de la cultura, explicarán ahora la incapacidad del mexicano para alcanzar formas de cultura que se consideran como ideales. Así surge el mexicano acomplejado frente a la Cultura Europea que no puede hacer plenamente suya por su situación colonial dentro de la misma; así también el mexicano enmascarando sus impulsos, actuando hipócritamente, porque no sabe cómo dar salida a los mismos al faltarle instrumentos de cultura como los que representa el teatro en el mundo occidental; también surge el mexicano resentido por la situación económica, igualmente colonial, que le ha tocado en suerte.

Ahora bien, lo importante será el hacer patentes estos diversos complejos y resentimientos buscándoles una salida que permita al hombre de México enfrentarse serenamente a su realidad transformándola. A estos males se podrá poner remedio mediante la introspección psicoanalítica, la catarsis del espectáculo teatral o la conciencia de la fuente de los resentimientos. Esto es, si se conoce al hombre, si el mexicano logra conocerse a sí mismo, se adelantará la mitad del camino. La conciencia de la realidad mexicana dará al hombre de México la conciencia de sus posibilidades y, con ella, la conciencia de todo su posible hacer. Sólo que en estas primeras interrogaciones sobre el hombre de México, este posible quehacer se encuentra todavía determinado por un ideal presupuesto, un ideal inspirado en la Cultura Europea, en la valoración positiva que sobre la misma se sigue ejerciendo. Ideal que todavía no ha sido puesto en crisis, frente al cual la realidad mexicana que ha sacado a flote la Revolución aparece con signos puramente negativos. Esos signos que tan rudamente se expresaron en la etapa que ha sido denominada con el nombre de Callismo.

En efecto, la obra de Samuel Ramos, *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, aparece en 1934; ha sido escrita en plena etapa Callista. En sus líneas, en la descripción que se hace del mexicano se

captan rasgos propios de esta época, especialmente en el capítulo llamado "Psicoanálisis del Mexicano" con sus insuperables descripciones sobre "El pelado". "El mexicano de la ciudad" y "El burgués mexicano". En esta obra se describe, también, ese nacionalismo casi rabioso a que dio origen el cerco que impusieron a México naciones que se negaban a comprender la Revolución Mexicana y la condenaban, especialmente, por el conflicto religioso que en la misma se había suscitado. Nacionalismo que es visto como otro esfuerzo más que fracasa porque parte de un desconocimiento de la realidad mexicana. Tanto el Europeísmo como el Nacionalismo han fracasado o tendrán que fracasar porque son formas extremas de una realidad que se encuentra entre ambas. "Es rasgo característico de la psicología mexicana —dice Ramos— inventar destinos artificiales para cada una de las formas de la vida nacional. Es cierto que nuestro europeísmo ha tenido mucho de artificial, pero no es menos falso el plan de crear un mexicanismo puro. Nunca toma en cuenta el mexicano la realidad de su vida, es decir, las limitaciones que la historia, la raza, las condiciones biológicas imponen a su porvenir. El mexicano planea su vida como si fuera libre de elegir cualquiera de las posibilidades que a su mente se presentan como más interesantes o valiosas. No sabe que el horizonte de las posibilidades vitales es sumamente estrecho para cada pueblo o cada hombre. La herencia histórica, la estructura mental étnica, las peculiaridades del ambiente, prefijan la línea del desarrollo vital con una rigidez que la voluntad de los individuos no puede alterar. A esta fatalidad la llamamos destino. El mexicano es un hombre que durante años se ha empeñado en contrariar su destino." "Ahora se propone crear una cultura, una vida mexicana; utopía mayor que la otra, porque esto supone que se puede sacar algo de la nada, a menos que se pretenda reinventar de nuevo todo el proceso de la cultura, comenzando por la edad neolítica." Los últimos alardes de nacionalismo nos hacen temer que el mexicano sea ya en su intimidad psicológica un ser mixtificado, que a su naturaleza real, que desconoce, ha superpuesto una imagen falsa de sí mismo. La virtud que más urgentemente hay que aconsejar al mexicano, actual, es la sinceridad para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico."

A la caza de este ser auténtico sale Ramos y lo va describiendo con todos sus falsos modales y actitudes, con esa su incapacidad para reconocer el espíritu. Incapacidad que se inicia con la incomprensión de lo que significa la alta Cultura. La Revolución, extremando su preocupación por lo popular va abandonando la Cultura Superior. Todas las tendencias educativas coincidían —dice Ramos— en su descontento "por los principios educativos tradicionales; y también en apreciar el valor de la enseñanza con el criterio de la utilidad y la cantidad". "Aparece entonces la idea nacionalista, el interés por la enseñanza secundaria y técnica, cierto desdén por los estudios universitarios, primero, y después la idea de ponerlos al servicio del pueblo." Todas estas ideas tenían un fondo auténtico, eran evidentes ante una realidad que sin necesitar de teorías consideraba este tipo de educación como necesario. Lo que ya no pareció tan evidente, agrega Ramos, fue el valor que pudiera tener la Cultura Superior. "Hasta antes de 1920, este valor era en México indiscutible, pero después de esta fecha se torna problemática. Desde entonces ha decaído el interés por los estudios superiores, que ya no son vistos por los mismos universitarios con la misma consideración

que antes. Se ha perdido también, aunque no por completo, el respeto y la envidia a los intelectuales. En suma, se ha presentado en México, esta vez espontáneamente y sin asomo de imitación, el fenómeno universal definido con la exacta frase de Curtius como un *abandono de la cultura.*"

En otro lugar, reaccionando contra una realidad que parece negar los valores del espíritu se refiere Ramos al entusiasmo que, a pesar de todo, han mostrado los intelectuales mexicanos por la obra cultural. "Se puede recorrer —dice— la obra de los filósofos, de los literatos, de los poetas, que escribían en medio del drama nacional sin encontrar una palabra de desaliento, una sombra de pesimismo radical o de negación absoluta." Y esta obra surge a pesar de la realidad; por encima de la realidad mexicana misma. "La alta calidad de esta obra intelectual proviene de haberse desarrollado libremente, desprendida de la realidad de México, y sus autores no dejan de tener, por ello, cierta magnitud heroica. La crítica vulgar ha negado a esta obra una significación nacional, porque no encuentra en ella alusiones a la historia contemporánea de México. Pero entonces cada intelectual, al buscar en torno suyo, encontraba que la realidad ambiente era la muerte, y, al defender su fe, su porción de cultura, defendía un ferménto de vida. No estaba entonces fuera de su mundo, porque salvarse a sí mismo era contribuir algo a la salvación del país." Y si habla en otro lenguaje del que parece tener el país, "No es por desprecio a su país, ni incomprensión de sus problemas..., es que cuando el espíritu quiere expresarse tiene que hacerlo en un lenguaje propio que no ha creado todavía el suelo mexicano, y que sólo puede dárselo la cultura europea". Se trata de una lucha del espíritu contra la materia; de la lucha contra un mundo que parece negarse, con toda su fuerza, a plegarse a un mundo de ideas que necesariamente han tenido que ser tomadas de la Cultura Europea, porque éstas no se han dado aún en la posible Cultura Mexicana. Lucha de un alma contra un cuerpo. Y, lo que es más grave, de un alma sin cuerpo, porque no se concilia el uno con el otro. Dice Ramos: "Un grupo selecto de mexicanos, impulsados por la necesidad de una cultura superior, no encontrándola fuera en el mundo en que vivían, la realizaron dentro de sí mismos. Ellos fueron el alma de México, pero un alma... sin cuerpo." Un alma sin México, podríamos nosotros agregar, que ésta era el cuerpo que le faltaba.

Para adquirir cuerpo, para hacer que esa alma o espíritu pudiese ser alma o espíritu de México, era menester volver los ojos a la realidad mexicana, enfrentarse a ella para que, mediante una mutua readaptación de ideales y realidad, se formase una auténtica Cultura Mexicana que escapase tanto al europeísmo como al nacionalismo. "Nuestra vida espiritual —dice Ramos— debe huir igualmente de la cultura universal sin raíces en México, como también de un 'mexicanismo' pintoresco y sin universalidad." En el segundo peligro se estaba cayendo con la actitud asumida por la Revolución. La idea de dar a México y su cultura su sello peculiar, era buena, pero no partía "de donde lógicamente debía partir: del conocimiento del hombre mexicano". "La falta de una noción clara sobre el ser mexicano ha originado dos partidos que disputan con pasión acerca de las normas que deben adoptarse para la cultura de México: el de los nacionalistas y el de los europeos." No se debe caer, ni en lo uno ni en lo otro. La solución está en una adaptación de la Cultura Universal a la realidad mexicana. "El pecado original del europeísmo mexicano es la falta de una

norma para seleccionar la semilla de la cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares." Esta norma, dice Ramos, debería darla la misma realidad. Para ello será menester potenciar nuestra realidad, arrancar al mexicano ese sentimiento de inferioridad que le hace devalorarla. "Para cumplir ese destino, es necesario —dice el maestro mexicano— primero, librar a los mexicanos de los complejos inconscientes que hasta hoy han cobijado el desarrollo de su ser verdadero."

Estos complejos podrán ser eliminados mediante una tarea psicoanalítica que debe ser realizada sobre el hombre de México; tarea semejante a la realizada con maestría por el mismo Samuel Ramos. Sacando a flote el inconsciente mexicano se podrán destruir sus perniciosos efectos y orientar a este hombre por el camino de su autenticidad, por el camino que le corresponde como individuo formado por dos culturas que no tienen por qué entrar en conflictos, y, sí, deben ser asimiladas. Complejos que tienen su origen en una falsa estimación de valores por lo que se refiere a lo propio o a lo ajeno. "Aquí sólo diremos —dice Ramos— que es fácil destruir tales complejos nocivos, procedentes de una injusta autoestimación de valores realizada a través de criterios europeos. Si el mexicano tiene una idea deprimente de su valía, es porque se ha fijado en valores de comparación que, como es natural, cambian de magnitud, de acuerdo con el punto de referencia que se adopte. La unidad de medida no debe buscarse en hombres de otros países y otro grado de cultura. Cada hombre puede prolongar idealmente las líneas de desarrollo de sus cualidades potenciales hasta el límite máximo de su perfección y obtener, así, una prefiguración ideal de lo que es capaz de ser." "Cuando tales complejos deprimentes se desvanezcan, desaparecerá automáticamente el falso carácter que, como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano para compensar los sentimientos de desvalorización que lo atormentan. Comenzará entonces una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará al espíritu en libertad para la conquista de su destino."[2]

Rodolfo Usigli se presenta también como una reacción intelectual contra la realidad a que ha dado origen la Revolución Mexicana en esa etapa de su aglutinamiento y organización material que fue el Callismo. Todas sus primeras obras dramáticas, especialmente las llamadas "Apolíticas" y "El Gesticulador", son la dramatización de esta situación, la cual es analizada con gran precisión en sus apéndices a la segunda de las obras citadas: "La hipocresía del mexicano", "Doce notas" y "Un ensayo sobre la actualidad de la poesía dramática". El primero de los apéndices pertenece a 1938, el segundo a 1943 y el tercero a 1947. En estas notas o apéndices se va haciendo patente un modo de ser del mexicano deducido de la realidad que circunda al autor y que se expresa, también, como el de la incomprensión del espíritu, incomprensión de la cultura e incomprensión para el intelectual. Aquí también se dibujan y hacen patentes las líneas negativas del hombre de México, la causa de su incapacidad para alcanzar su autenticidad. En la historia, en la acción, en todas las formas del ser del mexicano encuentra Usigli la hipocresía, la máscara con que se cubre para ocultar su verdad haciendo de la mentira su verdad. "La verdad de México —dice— es una larga obra de

[2] *El perfil del Hombre y la Cultura en México.* Ha aparecido una tercera edición de esta obra de Samuel Ramos en la Colección Austral.

las mentiras mexicanas." La verdad se va forjando en la mentira. Las verdades mexicanas son mentiras que, a fuerza de serlo cotidianamente, terminan por ser su verdad. Por esta razón, para hacer la verdad auténtica de México, es preciso vivir auténticamente la mentira. Actuarla, representarla con toda la fuerza y el ánimo; cuando se haya asimilado, esta mentira será una verdad, formará parte del ser del hombre de México.

Desde este punto de vista, Rodolfo Usigli considera a la Revolución Mexicana, especialmente en esa etapa que se expresa en el Callismo, como algo que tiene que ser vivido para que México alcance su verdad. "De la revolución podría decirse —dice Usigli— que, si no hubiera existido nunca, sería necesario inventarla, por su valor de *tránsito* Pero en principio es lo mismo que toda idea política: una aspiración hacia la verdad. Por lo tanto, una mentira individual que pretende volverse colectiva para hacerse verdadera. Una voluntad de crear algo que no existe." La Revolución quiere algo que no existe, algo para lo cual no está aún maduro México; pero algo que, a fuerza de ser mentira cotidiana, puede convertirse en verdad. La Revolución está formada por múltiples mentiras individuales, por lo que cada caudillo, o casi cada mexicano, quiere que sea verdad, y es el conjunto y el afán de realización el que dará algún día ese conjunto de verdades que ahora no son sino disfraces que ocultan una realidad mexicana que se trata de disimular.

La demagogia es la expresión de estas mentiras revolucionarias. "Cada partido revolucionario tiene sus demagogos o cantores. La demagogia —dice Usigli— no es otra cosa que la hipocresía mexicana sistematizada en la política." A fuerza de demagogia se anticipa la solución de problemas que no existen, pero que terminarán por presentarse. La demagogia es la exageración de la mentira y, por lo mismo, el más peligroso enemigo de su posible verdad. Ella ha privado a la Revolución —sigue diciendo Usigli— de su categoría de tránsito fecundo, mutilando su evolución. "Si al principio de la revolución encontramos la mentira colectiva de la esperanza de mejorar, más adelante sólo hallamos en ella la misma demagogia al servicio de los más contradictorios gobiernos." Ella es la que ha convertido a Calles en "hombre fuerte" y en "Jefe Máximo". Hay dos mentiras: la de la esperanza y la de la demagogia. La primera hará verdad los ideales de la mayoría, la segunda los de un grupo que la utiliza. Por ello dice Usigli: "De la esperanza, tesis de la Revolución, y de la demagogia, su antítesis, sale, para seguir la todavía válida definición hegeliana, una síntesis: la esperanza de que la demagogia tenga fin un día."

Dentro de esta demagogia ha caído la alta Cultura, el mexicano busca apariencias de cultura. Una apariencia es la Universidad, que no llega a expresar una auténtica cultura. "Los esfuerzos de la Universidad —dice Usigli— por generalizarse han sido estériles hasta ahora; hay un abismo entre la colectividad y las aulas, y aunque la Universidad en ninguna parte es una mentira generalizada, aquí lo parece, en su etapa individual apenas." Ella se ha cubierto con mil máscaras sin llegar a ser ninguna. "En esta casa de los mil ecos, la revolución-eco y la demagogia-eco acabaron por aniquilar toda esperanza en el estudio. Dos o quizá tres generaciones de estudiantes han visto su juventud revolcarse en la charca política, y un gran número de catedráticos han perdido la fe en lo que pretendían enseñar." Todo está en bancarrota: "El alumno no cree en sus maestros, a quienes ha visto venderse, acobardarse, dejarse dominar por las huelgas locas y afe-

rrarse en sus miserables empleos a pesar de que llegaban al punto de no enseñar ya, de no respirar ya en su función de maestros."

No queda en este mundo sino la simulación, el gesto oportuno, el teatro. De aquí que concluya Usigli diciendo: "No sé por qué no puede comprender entonces que una escuela de teatro resultaba verdaderamente superflua en un lugar donde el teatro se vivía, donde todos eran políticos, es decir, actores consumados que actuaban cotidianamente en una farsa interminable." El mexicano para salvarse de la mentira adopta el gesto que corresponde a la mentira y participa en ella como el mejor de los actores. Gesticula, hace de la mentira su verdad, se transforma en lo que no es, como el mejor de los actores. Por esta razón, dice Usigli, no hay buenos actores en México, porque ésta es una labor que se realiza fuera de las tablas, cotidianamente.

El teatro, un teatro nacional, "es la corona de la unidad racial, primero; de la unidad política de un país, después. Y nosotros estamos aún lejos de las dos", dirá Usigli en 1943. Más tarde, en 1947, se da cuenta de que este teatro puede ya ser una realidad. Un teatro mexicano que sirva a los mexicanos para descargar ese su afán de gesticular. Un teatro en el que el mexicano desahogue sus mentiras y, con ellas, la posibilidad de toda demagogia. El teatro le servirá al mexicano de *catarsis*. Por esto hay que llevar a la escena la política. La política que ha detenido la marcha de la Revolución. Cuando el mexicano aprenda a gesticular en las tablas dejará de gesticular en la vida diaria, en el mundo de lo cotidiano. El teatro se transformará en una conciencia purificante. Hará de la Revolución la verdad que aspira a ser podándola de la demagogia que la ha frenado. Esta poda nos pondrá a la altura de la mayoría de edad con que los otros pueblos nos designan ya. "Ahora, de pronto —dice Usigli—, nos encontramos investidos con una mayoría de edad internacional que parece un teatro desconcertante y prematura. A semejanza del hombre, los países maduran por el dolor, y en este aspecto considero a México uno de los más maduros." "Como lo prueban la intensidad y la permanencia de la Revolución, México habría alcanzado hace ya mucho una mayoría de edad espiritual, si no moral, que lo ha preservado hasta ahora de todas las catástrofes." México necesita, de cualquier manera, resguardar y rescatar su espíritu, estar en guardia defendido por los hombres más puros y mejores, instituciones limpias y costumbres sanas, una ética y una conciencia nacionales que se fundan en la verdad. Es necesaria para México "esta depuración de sus esencias y la preservación de un sentido revolucionario ya tan característico nuestro que nadie disocia las palabras Revolución y México. Y para salvar a la revolución como intención, como elemento de tránsito y de metamorfosis, hay que limpiarla y que podarla".[3] Éste es el espíritu que Usigli da a su obra teatral.

Agustín Yáñez, desde la novela, realiza también esta introspección sobre el hombre de México. Pero también se ha enfrentado a este problema desde un punto de vista teórico, concretamente en un libro aún inédito, del cual dio a conocer parte en una serie de conferencias sobre las "Formas del Resentimiento en la Educación Mexicana". Resentimiento que se expresa, por una serie de razones económicas, políticas y sociales en grupos tan importantes para la vida mexicana como lo son los sacerdotes, los maestros normalistas y los gendarmes o políticos. Esta tesis de Yáñez pa-

[3] Rodolfo Usigli: *El Gesticulador*. Edit. Stylo, México, 1947.

rece que también afloró como reacción contra la misma situación política contra la cual habían reaccionado Ramos y Usigli, frente a la Revolución en su etapa de aglutinación inconsciente, puramente fáctica, con todos los defectos que necesariamente se harían patentes. "Por su composición social y por su realidad histórica —dice Yáñez—, México ha sido propicio campo para el desarrollo del resentimiento." Aquí se ha instaurado la desigualdad en el campo económico y en el campo político, que ha dado lugar a sentimientos aplazados de impotencia que, a su vez, han originado valoraciones, actitudes y hábitos falsos, todos ellos teñidos de rencor. Dentro de los mismos grupos indígenas surgen los resentimientos que hacen posible su conquista por la utilización que de los mismos harán los conquistadores españoles. Resentimientos originados en la desigualdad de riquezas y privilegios que separan a unas clases de otras dentro de un mismo grupo étnico. Los sacrificios humanos, la superstición y todas las formas de aniquilamiento de la voluntad común dan lugar a estos resentimientos entre los indígenas aprovechados por los conquistadores.

La Conquista y las desigualdades que marcó, aumentaron este cuadro de resentimientos en la vida mexicana. Un régimen de dureza y de impotencia por parte de los conquistadores hará crecer los resentimientos. Otras formas del resentimiento se harán patentes con la Independencia. "Los afectados en sus privilegios, tanto como los insurgentes insatisfechos y los simples ciudadanos desilusionados dan la nota enérgica del envenenamiento psíquico que padecen." Este resentimiento irá creciendo con cada revolución, con cada cambio de los cuadros políticos, que también lo será de los privilegios. Todo se tiñe de este resentimiento. Bernal Díaz escribe su Historia resentido de que se achaque a Cortés todo el mérito de la Conquista; Ruiz de Alarcón, resentido ante el español por su situación de indiano, se expresa en su teatro. Lo mismo sucede en Sor Juana, Sigüenza y Góngora y otros maestros mexicanos de la Colonia. "La depresión por la injusticia y los abusos —dice Yáñez—, por la estrechez económica, por la desigualdad social, por la inestibilidad y el capricho en los juicios públicos de valor, por la suplantación en todos los órdenes de la vida nacional, hasta construir convicciones erróneas inveteradas, halla reflejo persistente en el realismo y en el romanticismo de las letras patrias del siglo XIX." [4]

Sin embargo, agrega Yáñez, no se puede decir que sea el resentimiento algo que determine toda la vida mexicana. "Ni siquiera que sea ésta la nota predominante de aquélla. Bien diversa es, por fortuna, la realidad salvada por la dinámica ejecutiva, trágica, de la historia nacional, que a los lapsos más o menos inmediatos ofrece ocasiones de descarga emocional, aunque luego se produzcan motivos nuevos de reacción enconada." Acaso una dialéctica, agregaría yo, en el que alternan los resentimientos según cambia la situación política de grupos o individuos. Lo importante para Yáñez es descubrir la raíz de las valoraciones, tomar conciencia de las mismas, para que éstas puedan ir ajustándose a una valoración que sea auténtica. Es menester descubrir las causas de toda reversión axiológica para nulificarla. Con palabras del mismo autor: "El amago constante al *ethos* nacional en su misma raíz impone la urgencia de descubrir a los agentes de la reversión axiológica tanto más peligrosa

[4] Agustín Yáñez: *Propensión Mexicana al resentimiento.* Suplemento Dominical "México en la Cultura". *Novedades,* Nº 5 del 6 de marzo de 1949.

cuanto consiguen pasar como portadores de genuinos valores y operan en demarcaciones de importancia capital; desde luego, en la zona de la educación, donde los estragos del resentimiento alcanzan proporciones incalculables, pues de allí con facilidad invaden el organismo social."

Tanto en Ramos, como Usigli y Yáñez, establece, como se ha visto, una valorización determinada siempre, acaso menos en Usigli, por los cuadros axiológicos europeos, aunque éstos sean adaptados a la llamada realidad mexicana. Esta realidad es vista en función con un ideal o conjunto de ideales que se consideran universales y sirven de patrón para enjuiciarla. No se atreven a ir más hondo estando, como se encuentran, a la defensiva frente a una realidad que parece marchar por otros caminos que los que ellos quisieran siguiese. Intuyen una realidad "auténtica", propia, pero sólo pueden ver de ella su aspecto negativo, ya que la misma se les presenta como un obstáculo en la realización de lo que quisieran fuese un México mejor. Para captar esta realidad en sus aspectos positivos necesitaban realizar una inversión de valores: ver en esas negociaciones la posibilidad de lo positivo. Pero estaban demasiado cerca, demasiado metidos en una realidad de la cual eran actores para poder invertirla. Antes era menester que, de acuerdo con esa misma realidad, la Revolución Mexicana impusiese el orden y estableciese sus caminos: mostrase lo positivo dentro de lo negativo. Éste era un problema de tiempo, un problema de situaciones. Sólo entonces podríamos ver nuestra realidad sin las máscaras que se había impuesto. Entonces veríamos esas formas auténticas del hombre de México con sus fórmulas valorativas. Fórmulas que los europeos ya habían captado al observarnos, al darse cuenta de que nuestras valoraciones no tenían ya nada que ver con las valoraciones de origen. En donde el europeo había podido ver una inversión de sus valores, los mexicanos sólo podíamos ver nuestra incapacidad para realizarlos. Pero con esta conciencia se iniciaba el camino de nuestra "autognosis"; el más legítimo conocimiento de nuestro ser.

16. *Conciencia constructiva de la realidad mexicana*

En el año de 1936, un mexicano, Alfonso Reyes, hablando en nombre de la América Latina, se dirigía a las figuras más altas de la intelectualidad europea haciéndoles un llamado para que rompiesen la muralla de la falsa universalidad y reconociesen en nosotros a pueblos capaces de participar en la solución de los problemas de la Humanidad, ya que poseen un sentido más amplio de lo universal debido a sus circunstancias: "Hace tiempo que entre España y nosotros existe un sentimiento de nivelación y de igualdad —decía—. Y ahora digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocednos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros."[5] Es un llamado a ser tomado en cuenta; llamado que surge de un sentido de responsabilidad, el de los pueblos que ya saben de su capacidad para colaborar en la solución de los problemas del mundo, de la humanidad; que, por serlo, lo son también propios.

El año de 1936 es el mismo año en que se inicia en Europa la Segunda Gran Guerra con la más bárbara de las agresiones sobre un pueblo pacifista que no aspiraba sino

[5] A. Reyes: "Notas sobre la Inteligencia Americana", 1936. En *Última Tule.*

a seguir su camino por los senderos de la libertad y democracia: España. Agresión consentida y asentida por pueblos que se habían venido presentando como los paladines de todas las democracias y libertades, como los guardianes de los má saltos valores de la Cultura Occidental. La agresión a España será el primer paso, el principio de todas las agresiones a pueblos y valores altamente proclamados. Todos los valores se invierten quedando como los más altos los que expresaban el engaño, la insidia, la violencia y fuerza sin tapujos. No valen acuerdos, tratados, ni ninguna de las formas que habían hecho posible la convivencia internacional. Ningún pueblo de la tierra puede ya sentirse seguro ante agresiones que, sin causa alguna, pueden desatarse. Las mayores angustias y zozobras invaden a los pueblos y con ellos a sus hombres. La Segunda Gran Guerra se caracterizará por la violencia organizada, por las formas sutiles y bárbaras de que se sirve para acabar con el hombre, sin importarle en nada su situación individual: sus ideas, sus sueños y anhelos. El hombre se convierte en instrumento de matanza y en la matanza misma. Se destruye al hombre en su cuerpo y en su alma. Dentro de este mundo, todo es ya posible; no se cuenta ya con seguridad alguna. Ya no hay valores fijos a los cuales apelar.

Frente a este mundo los pueblos de nuestra América, y México entre ellos, se dan cuenta de que no son tan atrasados, ni tan faltos de valores, como se había venido suponiendo. México se da cuenta del alto espíritu humano de que está provisto a pesar de todos sus errores y fracasos. Ya no puede ser visto como un país símbolo del atraso o la barbarie, porque ha luchado en la Revolución por alcanzar un bienestar general. Este atraso y barbarie se hacen ahora patentes, elevados al más alto grado, en los cultos pueblos que hasta ayer se lo reprochaban. En Europa la nueva guerra ha dado origen a nuevas valoraciones, a nuevas filosofías. Se empieza a comprender a otros pueblos. El historicismo es reforzado por el existencialismo en su crítica a la pretensión de una Europa como donadora de toda posible humanidad. Ahora el europeo no es sino un hombre entre hombres; un hombre cuya cultura ha sido puesta en suspenso. Por primera vez se da cuenta de su radical soledad. Una soledad originada en su fatuo afán de sentirse como el hombre sin más. La soledad del que ha cerrado sus ojos al mundo que le rodea para extasiarse ante sí mismo como un nuevo Narciso. Una soledad que sólo puede ser rota reconociendo la humanidad de otros hombres, de otros pueblos, convirtiéndose en contemporáneos de todos los hombres.

En Europa, en la castigada Capital de la Cultura Occidental, Francia, un poeta mexicano, Octavio Paz, convive las angustias, zozobras y soledades del hombre que ha podido sobrevivir después de sufrir toda clase de vejaciones, todas las formas de deshumanización inimaginadas. Conviviendo con este castigado hombre, Octavio Paz se afana por captar el modo de ser de otros pueblos y de otros hombres que también han sufrido zozobras, angustias y soledades; el modo de ser de hombres en permanente crisis; el modo de ser del hombre que es él mismo, el modo de ser del mexicano. En la soledad que sufre el europeo capta también la soledad del hombre de México; pero con ella aprehende también la forma de romper esta soledad: la comunidad del hombre con el hombre. "La pregunta que se hacen todos los hombres hoy —dice Paz— no es diversa a la que se hacen todos los mexicanos. Todo nuestro malestar, la violencia contradictoria de nuestras reacciones, los estallidos de nuestra intimidad y las bruscas explosiones

de nuestra historia que fueron primero ruptura y negación de las formas petrificadas que nos oprimían, tienden a resolverse en búsqueda y tentativa por crear una sociedad en donde no imperen ya la mentira, la mala fe, el disimulo, la avidez sin escrúpulos, la violencia y la simulación. Una sociedad, también, que no haga del hombre un instrumento y una dehesa de la Ciudad. Una sociedad humana."

Toda nuestra historia no ha sido sino un afán por encontrarnos como hombres al lado de todos los hombres. Una historia de frustraciones, pero también de esperanzas. Una historia que al final se ha encontrado, o está a punto de encontrarse, con la única forma de romper sus soledades y angustias: la comunidad de todos los hombres. "El mexicano —dice Octavio Paz— se esconde bajo máscaras, que luego arroja un día de fiesta o de duelo, del mismo modo que la nación ha desgarrado todas las formas que la asfixiaban. Pero no hemos encontrado aún ésa que reconcilie nuestra libertad con el orden, la palabra con el acto y ambos con una evidencia que ya no será sobrenatural, sino humana: la de nuestros semejantes. En esa búsqueda hemos retrocedido una y otra vez, para luego avanzar con más decisión hacia adelante. Y ahora, de pronto, hemos llegado al límite: en unos cuantos años hemos agotado todas las formas históricas que poseía Europa." Por primera vez nos encontramos en la misma situación que el hombre europeo. Ambos estamos en circunstancias semejantes, en situación de crisis. Situación para la cual no existen ya soluciones preparadas. Situación en la que tanto los unos como los otros, los hombres de todos los hemisferios, tendrán que aportar sus propias soluciones. "No nos queda sino la desnudez o la mentira", dice Paz. "Pues tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto; frente a nosotros no hay nada. Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del ninguneo: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezamos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres." [6]

En México, esta misma crisis de la Cultura Europea y sus filosofías dotan a los nuevos estudiosos de la filosofía de un instrumental de comprensión para mejor apresar lo humano del hombre que se encuentra inserto en la circunstancia mexicana. Dentro de este instrumental se encuentra el existencialismo, especialmente en su expresión francesa. Uno de los miembros de esta nueva generación, Emilio Uranga, decía en 1948: "Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho para ser dóciles a la moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán más bien o un proyecto: el proyecto de utilizar en un futuro, que quisiéramos fuera inmediato, sus utilajes o repertorios conceptuales para dar una descripción del hombre mexicano. En definitiva, lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de una existencia humana en abstracto, sino de

[6] Octavio Paz: "El Laberinto de la Soledad". *Cuadernos Americanos*. México, 1950.

una existencia humana situada, en situación, de una existencia humana encuadrada en un *habitat* geográfico determinado, en un cuadro social y cultural también determinado y con un legado histórico preciso." Pero una determinación que en ninguna forma implique una renuncia a la universalidad de la filosofía, ni de lo humano. Por esto concluye diciendo Uranga: "Sólo cuando podamos ofrecer esa descripción estaremos justificados. Sólo entonces podremos decir que hemos asumido el sentido universalizante de esta filosofía realizándolo concretamente en un ejemplo, concreto también, de existencia humana." "...por ese sesgo, el mexicano se ha aproximado a lo universal y está en sus vísperas de estilo ecuménico. México dará un giro peculiar que lo eleve a lo universal apropiándose sin escrúpulos lo europeo, como quien siente en ese espíritu algo connatural y superable a la vez." [7]

Dentro de esta preocupación por ligar lo concreto con lo universal, por elevar a universalidad nuestra realidad, se funda este mismo año el Grupo Filosófico Hiperión. En el mito griego de Hiperión —hijo de la Tierra y el Cielo, lo Concreto y lo Universal— se simbolizarán las preocupaciones del grupo. "Anima al Grupo Hiperión —dice otro de sus miembros, Luis Villoro— un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporciona las bases para una posterior transformación propia." [8] En este Grupo el existencialismo es sólo un instrumental para captar la realidad del hombre de México, pero no una doctrina a la que se conceda una determinada fe. Instrumental que se encuentra al lado de otros instrumentos tomados de la filosofía europea moderna y contemporánea. Instrumental que en ninguna forma es acompañado de unas determinadas valoraciones sobre nuestra realidad. Al no ser tomado el existencialismo como una doctrina, carecerá éste, por la misma razón, de una tabla de valores conforme a las cuales pueda ser enjuiciada la realidad mexicana como en otros tiempos lo fue por otras doctrinas o teorías filosóficas y psicológicas. El investigador mexicano queda abandonado a sus propias valoraciones, las cuales, si han de alcanzar vigencia, tendrán que ser abstraídas de la misma realidad a que se enfrenta.

Armado de este instrumental, la nueva generación filosófica se ha enfrentado a su realidad para ir abstrayendo, sin prejuicios, formas de ser del hombre mexicano, las cuales puestas en relación con las de los hombres de otras circunstancias, pueden o no cobrar determinada positividad, de acuerdo con las situaciones en que sean enfocadas. La principal preocupación de este grupo ha sido la de mostrar al hombre de México el conjunto de sus posibilidades, las mismas de todos los hombres. Posibilidades que dependen de la responsabilidad de sus elecciones; elecciones siempre de acuerdo con sus circunstancias. Responsabilidad que hace nulas todas las formas de evasión de la misma, tales como los diversos complejos y formas de resentimiento. Posibilidades semejantes a las de otros pueblos que siempre tienen que contar con sus circunstancias. Posibilidades que le hacen un hombre entre hombres.

En este sentido los miembros del grupo han mostrado, como Luis Villoro, la única forma de solución del problema indígena: el de su reconocimiento como hombre, sin formas ocultas de discriminación, como

[7] Emilio Uranga: "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo". *Revista de Filosofía y Letras.* México, 1948, Nº 30.

[8] Luis Villoro: "Génesis y proyecto del existencialismo en México". *Revista de Filosofía y Letras,* Nº 36, octubre-diciembre, 1949. México.

lo puede ser el paternal enfrentarse al "problema indígena"; no hay indígenas, sino mexicanos y como mexicanos hombres en determinadas situaciones políticas, económicas y sociales; situaciones que deben ser transformadas. Ricardo Guerra se ha preocupado, a su vez, por mostrar las raíces de muchos de los proyectos del hombre de México que se apoyan en lo imaginario. Jorge Portilla ha investigado las originales relaciones entre el individuo y la sociedad del mexicano. Salvador Reyes Nevares estudia las formas peculiares que adopta el mexicano en su comportamiento con los otros. Fausto Vega las formas de manifestación del mexicano que se hacen patentes en su literatura. Emilio Uranga ha iniciado lo que llama una "Ontología del Mexicano". Ontología que más que atender a una descripción de lo que es o ha sido, atiende a lo que tiene que ser, a un proyecto.

Uranga, al adoptar la idea de *insuficiencia* del mexicano, en vez de inferioridad, adopta un nuevo tipo de valoración del hombre de México peculiar a su realidad. Samuel Ramos reconoce esto al decir de Uranga: "en el deslinde que hace entre los conceptos de inferioridad e insuficiencia, encuentra muy acertadamente que esta última implica una escala inmanente de valoración, que insuficiencia es al mismo tiempo el reconocimiento de una jerarquía de valores, en tanto que la idea de inferioridad es determinada por la adopción de una escala extraña de valores y conduce a una tergiversación de éstos." "Su ensayo es una elocuente prédica para que todos los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad haciéndolos ver que se trata solamente de una insuficiencia." [9] En realidad, se trata, no tanto de adaptar determinados valores a la realidad propia de México, sino de abstraer de esta realidad los valores que le sean peculiares. Es menester realizar una inversión de valores que permita al hombre de México actuar y realizar su propio destino de acuerdo con sus circunstancias. Destino que es también el de todos los hombres. Nuestras posibilidades dependerán, en todo caso, de nuestra capacidad para adaptar nuestros proyectos a nuestra situación, para que, a partir de la misma, vayamos transformándola, que, con su transformación colaboramos también en la solución de los problemas que se plantean al hombre sin más.[10]

---

[9] Samuel Ramos: "En torno a las ideas sobre el mexicano", en *Cuadernos Americanos*, Nº 3, mayo-junio de 1951. México.

[10] Véase mi trabajo "Sentido de responsabilidad en el mexicano", en mi libro *La Filosofía como Compromiso*. Tezontle, México, 1952.

V

EL MEXICANO COMO POSIBILIDAD

17. *Al filo de todas las posibilidades*

Hablar de las posibilidades del mexicano, innecesario decirlo, es hablar de las posibilidades del hombre sin más; de las posibilidades de todos los hombres; de las posibilidades de cualquier hombre. Posibilidades que siempre se dan dentro de un mundo concreto de estímulos y obstáculos; posibilidades determinadas por el mundo físico, histórico, social, económico y político; por ese mundo dentro del cual se encuentra incierto el hombre, cualquier hombre. Se trata de posibilidades que pueden ser mayores o menores en la medida en que se vayan transformando las circunstancias dadas. Posibilidades que ahora, en nuestros días, se van transformando en universales dentro de la innegable interrelación de todos los pueblos del mundo; interrelación a la cual no escapa ya pueblo alguno, por muy apartado que se encuentre.

Por esta razón, al hablar de las posibilidades del hombre, si hemos de ser realistas y no abstractos, tendremos que referirnos a un hombre concreto, a un tipo de hombre dado en unas determinadas circunstancias. En nuestro caso nos referiremos a las posibilidades del hombre que nos es más cercano; a las posibilidades del hombre a cuya circunstancia pertenecemos, a las del hombre que es cada uno de nosotros en forma muy concreta, a las del hombre de México, a las del mexicano. Ejemplo éste de posibilidades humanas que no tiene por qué ser inferior a la de cualquier otro tipo de humanidad y sí, casi con seguridad, un ejemplo de humanidad cuyas complejas expresiones pueden ser luminosas para el esclarecimiento de las no menos complejas actitudes de otros pueblos, de otros hombres.

El mexicano es un hombre inserto en una situación a la cual me voy a permitir llamar *situación límite*. Situación límite porque está dentro de esa línea que separa formas contradictorias de lo humano, línea en la que todo puede ser posible. Agudo y difícil filo en el cual es imposible un largo equilibrio y sí la permanente caída hacia un lado o hacia el otro. Línea que separa lo que llamamos culto de lo bárbaro. Línea en uno de cuyos extremos se puede presentar lo humano como lo anquilosado a fuerza de organización y prevención de todas las actitudes; y, en el otro, como la libertad de movimientos y acciones sin sujeción racional alguna, como fuerza natural sin trabas. Extremos que se pueden presentar en la forma de anquilosadas civilizaciones o de pueblos en los albores de la humanidad. Entre estos extremos y la línea que hace la separación caben múltiples formas de la existencia y convivencia humanas.

Los pueblos en los cuales tenemos una de nuestras raíces culturales, los grandes pueblos que forman la llamada Cultura Occidental, se encuentran insertos *más acá* de esa línea. Se encuentran dentro de un mundo en el que se han previsto todas las posibles actitudes del hom-

bre, organizándolas y orientándolas; mundo en el que las convenciones van prefijando la mayoría de todos sus quehaceres. Pero hay también otros pueblos que, por el contrario, se encuentran *más allá* de esa línea, más allá de todas las convenciones casi aceptadas universalmente, más allá de un mundo cultural hecho. Otra de nuestras raíces se encuentra en este mundo. Pero nosotros, dadas nuestras raíces culturales y las circunstancias históricas y sociales que nos ha tocado en suerte, nos encontramos en esa línea intermedia que separa lo convencional de la libertad irracional. Nos encontramos al filo de todas las posibilidades; al filo de las más contradictorias situaciones; al filo de posibilidades de signo negativo o positivo, según sea el lente convencional con que se les vea.

Con extraordinaria elasticidad podemos pasar de un mundo al otro. Ser al mismo tiempo cultos y bárbaros. En nuestro pueblo se encuentran todos los extremos sin que prevalezca ninguno de ellos. Podemos, por un lado, comprender los más altos valores universales y, por el otro, ser estrechamente provincianos. Dentro de la línea en que nos encontramos se confunde aún lo mágico con lo científico, lo imaginario con lo real, el tabú con el obstáculo natural, la comunidad con la sociedad, la ley con la voluntad, lo mítico con lo religioso, la muerte con la vida. A todos los fenómenos, lo mismo a los naturales que a los culturales, los dotamos de las más contradictorias explicaciones. Nos atrevemos a explicar racionalmente estos fenómenos, pero en el fondo surge siempre la solución arbitraria, ajena a la explicación.

En esta línea, o filo de todas las posibilidades, juega el azar el mejor de sus papeles. Aquí nada puede ser previsto, aunque se formule todo lo posible. Lo inesperado es lo común en la vida del mexicano. Lo imprevisto forma parte de todas sus actitudes. Y, con la imprevisión, la mayor de las zozobras y todas las formas de la inseguridad e irresponsabilidad. Dentro de esta línea las relaciones sociales dependen más de la actitud concreta de las personas que de una determinada legalidad. Aquí no vale el "deber ser" que caracteriza a todas las éticas; todo depende de un "querer ser", esto o lo otro sin causa, sin motivo, porque sí. Lo único que pueden contar son los hechos: lo realizado puede ser índice de lo que está por realizarse; pero sólo índice, jamás seguridad. En esta línea en que todas las alternativas son posibles, el hombre de México no se compromete sino parcialmente, no enajena su acción sino en algo concreto, bueno o malo; nunca toda su acción en circunstancias que no puede prever.

Nos movemos, eso sí, dentro de un mundo formal de valores o valorizaciones que nada tiene que envidiar a la más alta de las culturas; pero un mundo cuya vigencia depende de un *querer* o no actuar de acuerdo con sus formas, nunca de un *deber* actuar conforme a ellas. Nuestra historia está tachonada de estas formas, siempre importadas, cuya incapacidad para orientar o prever nuestra acción se ha hecho siempre patente. No hay legalidad o moralidad concreta alguna que pueda establecer los límites de nuestra acción, y con ellos la seguridad frente a los otros. Más que la ley cuenta siempre el acuerdo personal, la relación sentimental o de afecto entre personas. Aquí sólo cabe la confianza; pero, desgraciadamente, no una confianza permanente, que podría poner fin a esta zozobra e inseguridad, sino una confianza que debe ser renovada cada día, cada hora, cada minuto. Confianza que cualquier cosa, aun lo más superfluo, puede poner en crisis. Confianza que se mueve dentro de un enredijo de susceptibilidades nunca previsibles.

En esta línea en que nos movemos, los fuertes lazos que hacen posible las comunidades están prácticamente rotos sin que hayamos acertado aún a establecer los de la sociedad. Nuestras múltiples peripecias históricas y el tipo de circunstancias que nos ha tocado han ido rompiendo los primeros lazos sin que estas mismas circunstancias nos hayan ofrecido la coyuntura para establecer los segundos. Insertos en una realidad que nos exige día por día una solución inmediata sólo hemos podido establecer lazos circunstanciales que, no por ser concretos dejan de ser endebles. Aún no hemos podido salir plenamente de lo circunstancial e inmediato a un mundo de mayores seguridades, a un mundo que puede ser previsible por nuestra voluntad de construirlo, por la seguridad de nuestros proyectos.

El mexicano se mueve dentro de un mundo de oportunidades, ya lo hemos dicho, de todas las oportunidades. Frente a estas oportunidades debe permanecer en continuo y cansado acecho para que no se les escapen, porque con ellas se escapará ese mínimo de seguridad que le ha permitido permanecer. Oportunidades cazadas que no son siempre las mejores oportunidades, sino las más oportunas, las más inmediatas por necesarias. Pero a fuerza de ser oportuno, a fuerza de descansar en lo inmediato y circunstancial, el mexicano cae fácilmente en eso que llamamos "oportunismo". El "oportunista" es el que no enraiza en ninguna actitud, el que no permanece, el que siempre se presenta como el "inseguro" por excelencia. Es del "oportunismo" que siempre se cuida el mexicano en desconfiada y permanente actitud, cayendo, a su vez, en el "oportunismo". Las relaciones, lejos de ser firmes, se convierten en relaciones de oportunidad, en esas relaciones que ya hemos atrás analizado.

Toda la existencia del mexicano queda inserta en este difícil mundo de lo "oportuno". Su vida se convierte en vida de acuerdo con la última oportunidad, de acuerdo con lo ocasional. De allí ese su confundir la vida con la muerte, lo que debería ser permanente con lo transitorio. La muerte se le presenta como la última "oportunidad", como si ella fuese la más alta y segura de las oportunidades para realizarse y permanecer dentro de lo circunstancial. Por ello adopta fácilmente ese gesto teatral que parece ser desprecio de la muerte, el "machismo" con todas sus negativas consecuencias. Gesto teatral que se expresa como un "morirse por una mujer", "morirse por un amigo", "morirse porque sí", y no morir por una idea o un ideal; no morir por la realización de un futuro, porque con él no cuenta.

Sin embargo, en este afán de oportunidades, en este afán del "oportunista" se vislumbra ya un esfuerzo inconsciente por captar lo que pueda ser permanente dentro de la vida del hombre. El mexicano se empeña, aunque vanamente, por asegurar todas las oportunidades; se esfuerza por ser al mismo tiempo esto o lo otro, aquello o lo de más allá. Quisiera quedarse con todas las oportunidades, no tener que renunciar a ninguna de ellas, conciliar todos los afectos y con ello todas las seguridades. En esta actitud adivina una totalidad que puede ser la solución de todas las inseguridades. Totalidad de oportunidades que el mexicano no acierta aún a unir, a fundir o ligar. Su "oportunismo", en sentido negativo, se hace patente por esta su incapacidad para juntar o asimilar lo contradictorio. Hombre de mil caras, tantas como la movible circunstancia le impone, sabe intuitivamente que éstas no son sino máscaras detrás de la cual está un hombre que, al igual que todos los hombres, aspira a permanecer en

sus obras rompiendo los límites que le han impuesto las circunstancias. Informe aún, adivina ese mundo de posibilidades que le corresponden por esa misma informidad. Situado en la delgada línea, en el filo de todas las posibilidades, el hombre de México tiene ahora que tomar conciencia de su situación, conjugar ese mundo aparentemente contradictorio, racionalizar sus modos de ser, asimilar sus contradicciones dándoles la forma que corresponde a su unidad.

18. *La zozobra e inseguridad como permanencia creadora*

La actitud esteticista, la de la pura descripción y explicitación de las formas o modos de ser del hombre de México no puede ser, de ninguna manera, un fin en sí misma dentro de la preocupación que ahora nos embarga. El narcisismo, el puro verse reflejado en la charca especulativa, sería, como es de suponerse, la más negativa de todas las actitudes que hasta ahora hemos venido adoptando en el transcurso de nuestra historia. Sería un simple pasar de la contemplación de ideas o ideologías importadas a las nuestras; a la descripción de nuestro ser tal y como se nos ha dado, pero sería pura y simplemente eso, pura contemplación. Y más aún, dadas las descripciones que hacemos de los aspectos negativos de nuestro existir no seríamos otra cosa que inveterados masoquistas. Pero la misma historia, esa historia en la cual el hombre busca siempre la justificación de sus proyectos, nos muestra que esta actitud no ha existido jamás. Dentro de una realidad como la nuestra; una realidad siempre urgida, el puro contemplar, el puro descubrir, el puro admirar o repetir deportivamente una lección aprendida, no tiene cabida.

Aparentemente, en un pasado inmediato, parecía que repetíamos la lección que Europa nos daba; ahora sabemos que nunca repetimos esta lección, que siempre hicimos nuestras lecciones, aunque envueltas en fórmulas prestadas. Todas las ideas, todas las ideologías, todas las filosofías importadas fueron siempre puestas al servicio de una realidad que urgía nuestras soluciones. Realidad que no podía esperar la elaboración de formas propias para su apreciamiento. A esta realidad tuvieron que adaptarse las formas importadas, recortándose lo que nada tenía que ver con ella. Ahora, que nos atrevemos a sacar de la misma realidad las formas que mejor sirvan para su transformación, no podríamos caer en un esteticismo contemplativo que nunca ha tenido que ver con nuestra existencia. Esa descripción, ese apreciamiento de las líneas que escorzan nuestra existencia, no puede tener otro fin que el tomar conciencia de la realidad dentro de la cual hemos de elaborar los instrumentos que nos sirvan para transformarla. Tarea que no puede ser obra de un día, de un año o varios, acaso tampoco de una generación; pero tarea que debe ser iniciada, estimulada y completada por todas las generaciones que nos sigan, porque es una tarea que sólo podrá terminar con el hombre, cualquiera que sea su original circunstancia.

Esta realidad nuestra que ahora se va haciendo patente muestra, mejor que ninguna otra, la circunstancialidad de todas las soluciones pero, también, la capacidad del hombre para permanecer en medio de circunstancialidades tan cambiantes como la nuestra. En nuestra situación se está haciendo patente un modo de ser del hombre que, sin ser original, sí presenta rasgos potencializados por las circunstancias que le han tocado en suerte. Rasgos propios de todos los hombres, pero en circunstancias que les hacen destacarse como experiencias límí-

tes que es menester tomar en cuenta. Rasgos como el de la zozobra, la inseguridad y otros más, son propios de todos los hombres, no son privativos del hombre de México. Más aún, son estos rasgos los que más se hacen patentes en el hombre contemporáneo, en el hombre que vive dentro del mundo actual de crisis cuya solución sólo puede perfilarse dogmáticamente por las doctrinas que se lo disputan. Pero la importancia de estos rasgos, por lo que se refiere a su expresión en el mexicano, está en su permanencia.

La zozobra, la inseguridad, la inconsistencia y todas sus equivalencias han sido y son vividas por todos los hombres; pero nunca como un modo de ser permanente, inherente a todas sus expresiones culturales. Éstas han sido formas de vivir propias de épocas de crisis, transitorias; épocas en que se ha pasado de una fe a otra fe, de una seguridad a otra seguridad. En el mexicano esta zozobra, inseguridad e inconsistencia han sido permanentes; las lleva entrañadas desde el día en que se encontraron dos mundos tan opuestos como el europeo y el americano. Éstas han sido siempre permanentes y se han encontrado latentes por debajo de todas las aparentes soluciones. Nunca ha pasado de una fe a otra fe, siempre ha permanecido desgarrado entre formas de fe no conciliadas; agarrado a ellas sin querer abandonar ninguna, pero tampoco sin darles unidad. Sin embargo, esta inseguridad y zozobra permanentes, no han bastado para destruir su afán de vida y un afán creador en medio de lo circunstancial y transitorio. Afán que se ha expresado como permanencia en el cambio; permanencia cotidiana, al día; pero permanencia cuya renovación va permitiendo observar un cambio de situación, un avance, un progreso, donde todo avance y progreso parecía ser imposible. La acumulación de un trabajo permanente y casi sin trascendencia se va presentando con los caracteres propios de una obra original, obra nunca planeada, nacida casi de milagro como las maravillas que la naturaleza suele crear en su seno con las gotas de agua que desde tiempos inmemorables van filtrándose. Viviendo a pesar de todo; viviendo al día, pero viviendo siempre, el mexicano puede ya ofrecer a un mundo, a ese mundo que nuevamente se siente inseguro y zozobrante, una gran experiencia. Esto es, una experiencia que puede ser ejemplar, que puede servir de ejemplo a otros pueblos. Una experiencia cuya conciencia puede, quizá, dar la solución de muchos de los problemas en que se debate la humanidad actual. Experiencia para un mundo que parece haber gastado su patrimonio de soluciones trascendentales, y que se ve obligado a vivir dentro de soluciones de carácter inmanente, limitadas; soluciones que habrán de ser continua y permanentemente renovadas. Esto es, ejemplo o experiencia para un mundo que tiene que vivir como el nuestro, al día. Pero un día cuya inseguridad sea el mejor índice del desinterés que hace posible la verdadera creación, ese afán inútil, pero creador de ser más que un hombre.

19. *La técnica y el hombre*

Con anterioridad se han descrito ya las formas de comunidad y moralidad a que puede dar un modo de sentir la vida como éste del mexicano. Modos de ser y existir en el borde de todas las posibilidades tanto negativas como positivas. Formas de comunidad y moralidad plenas de peligros y, como todos sus frutos, inseguras y zozobrantes. También, este modo de sentir y vivir la vida da al hombre de México una forma de enfrentarse al mun

do que, dentro de una visión parcial, puede presentarse como puramente negativa. Uno de estos aspectos es el de las relaciones del hombre con la técnica.

Vieja, muy vieja, es la tesis que afirma la incapacidad del mexicano para la técnica. Desde el siglo pasado, en los albores de nuestra independencia política, ya se planteaba este problema y se luchaba por cambiar eso que se creía eran hábitos adquiridos, para capacitar al mexicano en el uso de la técnica; tal y como la usaban y usan los grandes pueblos que encabezaban y encabezan la llamada Civilización Occidental. Lucha que, hasta hace muy pocos años parecía inútil. El mexicano parecía no estar capacitado para la técnica. Ésta entró, pero por partes, en la medida en que le fue siendo necesaria de acuerdo con el modo de sentir su vida. Claro que hubo épocas, como la del Porfirismo, en que pareció adoptar todas las técnicas y se habló con énfasis del progreso y de la ciencia; pero lo cierto es que este progreso y esta ciencia no llegó a ser otra cosa que un modo verbal de justificar una situación social determinada. El progreso material, la técnica que lo hacía posible, estaba en otras manos que no las mexicanas. Los técnicos europeos al servicio de los capitales europeos, no veían en el mexicano sino un peón para ser utilizado dentro de su técnica, no un hombre capaz de servirse de todas las técnicas. Ha sido con la Revolución, y una vez hechos patentes los problemas que era menester resolver y la realidad a la que era menester vencer, que se ha iniciado esta tecnificación del país y mostrado la capacidad para la técnica del mexicano.

Obligado a enfrentarse a una realidad difícil y a unas circunstancias constantemente cambiantes, con instrumentos casi primitivos, el hombre de México ha ido adquiriendo capacidades técnicas que podrían servir de ejemplo a otros pueblos. Con mejores y más precisos instrumentos, esta capacidad para la técnica propia del mexicano no se ha perdido, todo lo contrario, se ha convertido en una de las mejores formas de su utilización. Mucho se habla ahora de pueblos, grandes pueblos civilizados, en los cuales el hombre ha sido subordinado a la máquina. La técnica ha puesto a su servicio al hombre y no al contrario, como debería ser. El hombre se ha ido convirtiendo en una pieza más de las máquinas que deberían estar a su servicio. La especialización técnica, por ejemplo, lo inutiliza para lo general y lo obliga a formas de sociedad que semejan a las de la colmena. En el mexicano, por el contrario, ha permanecido ese modo de ser que en otras circunstancias parecía negativo y que le hace querer apresar todos los resortes de la máquina que le sirve en una relación concreta e individual, con un sentido de equipo poco desarrollado aún.

Frente a las máquinas, los hombres de esas Civilizaciones Contemporáneas a que me refiero, van adoptando una actitud cada vez más deshumanizada. La ruptura de una máquina puede paralizar un conjunto de proyectos cuya realización no se buscará por otra vía, sino que aguardará al especialista que la haga marchar. Un fracaso técnico puede hacer fracasar un gran proyecto vital porque se carecerá de la elasticidad suficiente para adaptar este proyecto a las circunstancias que el fracaso presente. El mexicano, por el contrario, acostumbrado a estos fracasos, acostumbrado a tener que librar una lucha en la que es menester proyectar cotidianamente, este fracaso no puede representar sino una de tantas experiencias que en forma alguna podrán modificar un proyecto que sólo va surgiendo en las cambiantes circunstancias.

A casi ninguno de nosotros es ajena esa experiencia que nos ofrecen diversos mexicanos en su trato con la máquina, por ejemplo, los choferes o los aviadores que establecen la comunicación de pequeños poblados. En ellos el automóvil o el avión adquieren un carácter casi personal. No son cosas, más bien se diría que son personas, amigos que se portan más o menos bien; amigos que ayudan o se hacen los remolones. Amigos a los que se premia o castiga. O especie de amadas a las que inclusive se adorna o emperifolla con gran coquetería. La descompostura de estos aparatos, salvo que sea extremadamente grave, tan grave como una gran enfermedad en que es menester llamar al médico, detendrá su marcha y, con ella, los cotidianos proyectos de su poseedor. Si no sucede tal cosa el hombre se ingenia por arreglar sus descomposturas de la mejor manera posible. Un alambre por aquí, una horquilla, un trozo de corcho o un mecate, podrán ser suficientes. El automóvil cumple con su cotidiana misión, el avión vuela de pueblo en pueblo llevando a veces el erizado cuerpo de algún extranjero que ya en el aire se entera y no comprende tan grave irresponsabilidad. En otros pueblos, tanto el automóvil como el avión detendrán su marcha, no cumplirán la misión para la cual les ha hecho el hombre, por pequeño que sea el desperfecto, por fácil que sea un arreglo provisional. La vida no se detiene ahí por que hay otros miles de automóviles y otros miles de aviones que realizarán la misión, al igual que otros miles de máquinas y otros miles de hombres, pues tanto las unas como los otros no son ya sino un número, partes de una cantidad; siempre susceptibles, impersonales. Ni los hombres ni las máquinas cuentan individualmente; sólo cuenta la cantidad. En estas sociedades la máquina maquiniza al hombre, mientras que en la nuestra, hasta ahora, es el hombre que humaniza a la máquina.

En esta utilización de la máquina el mexicano sólo exige a ésta sino su cotidiano bienestar. Bienestar que podrá crecer en calidad, pero que siempre parecerá como cotidiano. El mexicano en general, parece poco apto para el atesoramiento, para la acumulación de bienes. Le basta lo necesario y el resto lo derrocha, lo despilfarra manteniendo, como permanente, su vivir al día. Vivir al día lo mismo en la pobreza que en la mayor riqueza. Vida siempre circunstancial, azarosa, independientemente de las circunstancias materiales. Esto es, vida que se ha transformado en un modo de ser que ya nos es propio y del cual ha de surgir lo original. En otros pueblos, la acumulación de estos bienes, una acumulación por la acumulación misma, sin un sentido humano de aprovechamiento, lleva necesariamente a un nuevo tipo de esclavitud: el hombre es el esclavo de sus riquezas. Por conservarlas sufre toda clase de desvelos, privaciones y daños corporales y espirituales. En el mexicano estos bienes no son, aún, sino verdaderos instrumentos al servicio de sus propios fines. Son bienes de uso y hasta de abuso; pero bienes subordinados a la arbitraria voluntad de su poseedor. Bienes accidentales, al día, que bien pudieran no haber existido nunca.

20. *La comunidad y el hombre como individuo*

La sociedad Occidental Contemporánea a fuerza de prever la acción de los individuos para mejor servirlos, ha terminado por convertirlos en autómatas. La acción de éstos se mueve dentro de cuadros cada vez más cerrados y precisos. La estructura social de las grandes

civilizaciones que en la actualidad se disputan el mundo es cada vez más semejante a una gran máquina en la cual los hombres como individuos no son otra cosa que dientes de un colosal engranaje, tornillos, resortes o piezas más o menos importantes de una gran maquinaria. Cada vez más estos individuos van actuando de acuerdo con determinado fin, el que les corresponde exactamente dentro del engranaje de que son parte. La libertad, la capacidad para actuar de otra manera que la prevista, va siendo cada vez más nula. No cabe ya lo imprevisto, la improvisación o el gesto inútil y gratuito que hasta ahora había sido la fuente de toda creación.

Dentro de este mundo social de previsiones, de enlaces establecidos maquinalmente, es imposible que surja lo que se ha venido llamando individualidad propiamente dicha. El individuo es, todos nosotros lo sabemos, algo único, algo que no puede dividirse, ser otro. El individuo es algo irreemplazable. Pues bien, este individuo no puede existir dentro de una sociedad en que todas las posibilidades de acción personal pueden ser calculadas con una precisión matemática cada vez mayor. El individuo no puede existir dentro de las probabilidades, cada vez más seguras, de las grandes estadísticas en que se le va encuadrando. Dentro de esta sociedad sólo caben números, sociedades anónimas y soldados desconocidos. Es esta misma sociedad la que ha permitido las persecuciones y matanzas globales, de acuerdo con un criterio estadístico, de la última guerra. La misma sociedad que ha justificado el uso de la bomba atómica calculando el ahorro de tiempo y de material en relación con el número de muertos que se necesitan para ganar una guerra. Criterio que nos dice estadísticamente: en vez de enviar sobre Nagasaki X número de bombarderos durante X número de días que producirán X número de muertos; enviamos un bombardero con una bomba atómica que en unos cuantos segundos provocará la misma cantidad de muertos, con lo cual se rompen todos los récords de matanzas rápidas y en grande. La misma sociedad que ahora vemos realizar cálculos semejantes en lo que se llama guerra fría, en la cual se prevé cuánto material y cuántos hombres será menester destruir para mantener el *status* que permita la seguridad. ¿Seguridad de quién? No se sabe, pues en el cálculo no valen personificaciones. Dentro de estos cálculos determinadas cantidades de individuos, más o menos ascendentes, están destinadas a ser sacrificadas al igual que otras a ser aseguradas. Sólo se puede hablar de lo general, de clases de razas, de pueblos o naciones. Dentro de este criterio de cálculos y estadísticas no interesa ya el individuo como persona. No interesan sus aspiraciones, sus anhelos, su moralidad, su concepción del mundo y de la vida, sino su mayor o menor aptitud para determinada tarea mecanizada. Los sentimientos dejan su lugar a una razón que calcula con precisión dando al individuo la más insegura de las seguridades. No tiene más seguridad que la de saber que el número que le corresponde en esos cálculos es el número justo, que el papel mecánico que juega es el papel que necesariamente le corresponde dentro de un reparto de aptitudes, igual que el del tornillo al que le corresponde atornillar un determinado lugar y no otro. El hombre despersonalizado de estas sociedades es ese mismo hombre que sólo la novela contemporánea, en un esfuerzo por reivindicar su humanidad, presenta con todas sus angustias ante un mundo contra el cual lucha inútilmente. Ese hombre que es el *Proceso* de Kafka, se ve

obligado a aceptar una condena de un juez que nunca ha visto y de una culpa cuyo origen ignora.

Frente a este mundo surge uno como el nuestro. Un mundo casi primitivo, con esa inseguridad personal y concreta que hemos visto. Mundo inseguro, imprevisible y lleno de zozobras. Un mundo en el cual la sociedad se establece a través de ligas que no van más allá de las formas de la amistad o el parentesco. Una sociedad sin ciudadanos, sociedad de amigos y de parientes. Sociedad en la que se eluden casi todas las formalidades estableciéndose relaciones entre individuos concretos. Sociedad cuyas leyes y legalidades no hacen sino encubrir situaciones de hecho realizadas por voluntades concretas. Sociedad en la cual la maquinaria burocrática es eludida a través del establecimiento de contactos con las personas claves en los asuntos que se quiere arreglar; arreglos que se obtienen por amistad o cohecho, como la "mordida". Sociedad en la cual las autoridades, aun las más altas, son vistas en función con la relación concreta que pueden tener con el resto de los individuos igualmente concretos que forman la sociedad. Sociedad que se ha expresado en estos últimos años de nuestra vida política con el nombre de "amiguismo". El poder ser, por ejemplo, amigo del Presidente de la República o amigo de sus amigos, o amigo de los amigos de sus amigos en una cadena sin fin que bien podría abarcar a todos los miembros de nuestra sociedad.

Esta sociedad nuestra, pese a todos los defectos, a todas esas fallas que tan conscientes nos son, puede dar origen a un tipo de comunidad verdaderamente humano, sin caer, ni en el maquinismo que caracteriza a las sociedades occidentales contemporáneas, ni en la anarquía, inseguridad plena e irresponsabilidad en que estamos siempre propensos a caer ineludiblemente. Comunidad que ligue a los hombres con los hombres y no con entidades abstractas, incontrolables y deshumanizadas. Comunidad en la cual los individuos a fuerza de saberse personales y únicos, se sepan también los únicos y personales responsables de su acción. Sociedad en la que termina ese fácil abandonarse a la voluntad de un caudillo, y se dé lugar a un alto sentido de responsabilidad personal, tanto por lo que se refiere a los gobernantes como a los gobernados; un sentido de responsabilidad que abarque a toda clase de funciones.

21. *Hacia una nueva moralidad*

Los modos de ser del hombre de México que aquí se han venido describiendo, son modos de ser que, sin ser privativos del mexicano, pueden dar origen, si se racionalizan y hacen conscientes, a formas de conducta originales y ejemplares para otros pueblos en circunstancias parecidas a las nuestras. Formas de conducta que, como hemos visto en los ejemplos presentados respecto a las relaciones del mexicano con la técnica y la sociedad, no tienen por qué ser necesariamente negativas. Estas formas de conducta sólo habían sido vistas, aun en los análisis más recientes, en relación con formas de conducta consideradas como paradigmas, tales como lo eran las presentadas por los pueblos occidentales. Nuestra precaria situación económica, social e internacional y los grandes progresos materiales y culturales alcanzados por esos pueblos, nos hacían rebajar extremadamente nuestras formas de conducta y exagerar el valor de las otras. Valorábamos las unas y las otras sin casi tomar en cuenta la diversidad de nuestras circunstancias y con plena parcialidad. Esta parcialidad nos hacía ciegos para captar los rasgos posi-

tivos de nuestra conducta y los negativos de la que nos servía de modelo. Dentro de una valorización fija fueron analizadas nuestras formas de conducta dando lugar a las puras descripciones negativas de las mismas en función con una situación que no les correspondía.

Establecida la valorización, fácilmente se pasó a la explicación de las causas que habían dado origen a esas formas de conducta del mexicano y, con ellas, se ofreció también el instrumental que podría transformarlas. Adler, Freud y Scheler, entre otros, nos ofrecieron el cuadro de explicación de nuestras formas de conducta. El complejo de inferioridad, los complejos sumergidos y el resentimiento fueron, entre otras, las causas que mejor explicaban la conducta del mexicano. Explicadas las causas era menester pasar ahora a su transformación, a un cambio de hábitos y costumbres que nos pusieran, por fin, a la altura moral de los pueblos que seguían siendo nuestros modelos. El instrumento para esta transformación lo ofrecían, ya se ha dicho, Adler, Freud y Scheler. Mediante el psicoanálisis de nuestra personalidad, la catarsis o la conciencia del origen de nuestros resentimientos, podríamos llegar a un cambio, en sentido positivo de nuestro ser. Con esta preocupación se inició este extraordinario movimiento filosófico, en torno a nuestro modo de ser, del cual formamos parte.

Sin embargo, la última guerra mundial y la filosofía a que dio origen realizaron una inversión de valores. Inversión frente a la cual nuestras formas de conducta resultan no ser tan negativas. Es más, pueden resultar positivas si son ajustadas conscientemente a las exigencias de nuestra realidad en relación con nuestra personalidad. La misma Cultura Occidental busca en pueblos, como el nuestro, formas de conducta que sean capaces de vitalizar y dar elasticidad a las suyas. Formas de conducta frescas, inéditas, capaces de desanquilosarla. De allí su gran interés por pueblos o grupos sociales considerados en "situación marginal". Esto es, pueblos o grupos sociales que se encuentran al margen de las ya gastadas formas de conducta occidentales; "más allá" o "al filo" de sus ya mecanizados cuadros de acción moral y social.

Esta inversión de valores que ha permitido a Europa la mejor comprensión de otras culturas y a nosotros la revalorización de lo que nos es propio, es también expresión de una actitud para la cual nos encontramos igualmente aptos. Expresión de una mayor elasticidad en puntos de vista, actitudes o formas de comportamiento. Inversión de valores que implica la capacidad del hombre para adaptarse y readaptarse a las circunstancias que la realidad va ofreciendo. Actitud que implica un continuo reajuste de situaciones, única forma de evitar los mortales anquilosamientos que ponen fin a una cultura. Con esta inversión de los valores se inicia un modo de ser del hombre en permanente y consciente lucha con sus circunstancias.

En esta nueva manera de enfrentamiento con la realidad, el mexicano se encuentra perfectamente entrenado. Mejor preparado para lo imprevisto; para ese futuro imprevisto que ahora mantiene en angustiosa expectativa a muchos pueblos. Mejor preparado para un futuro que muchos suponen sea de muerte total o de vida más justa. Mejor preparado por varios siglos de permanente espera de lo inesperado, de un inesperado cotidiano y por cotidiano, permanente. Mejor preparado porque esta espera de lo inesperado en lugar de mantenerle irresoluto le ha hecho actuar siempre de acuerdo con las inesperadas situaciones que se le han ido presentando.

Sin embargo, a esta capacidad del mexicano para actuar elásticamente ante situaciones inesperadas, le ha faltado una conciencia. Una conciencia capaz de hacerle captar los lineamientos o márgenes dentro de los cuales ha de moverse si no quiere caer en ninguno de los extremos que, por inadecuados, hagan su acción negativa. Conciencia que pueda neutralizar el puro actuar por actuar sin ningún sentido. Conciencia que le haga responder de los lineamientos que adopte e invalide toda posible escapatoria por el campo de supuestos complejos o resentimientos. Conciencia que le haga ver como tanto los unos como los otros, no son otra cosa que expresión de una falta de elasticidad en la adopción de determinados proyectos, la cual hace que al no realizarse éstos, el individuo se mantenga tercamente en los mismos aun a costa de la pérdida de su primitivo sentido. Pues bien, dar esta conciencia es, en mi opinión, el papel que corresponde a nuestra filosofía.

A nuestra filosofía corresponde dotar de sentido a todas estas expresiones de nuestro, hasta ahora, cotidiano modo de ser. A nuestra filosofía corresponde situar, también, en permanente reelaboración, este modo de ser para que permanezca dentro de los linderos de un justo medio. Un justo medio que eluda, por un lado, la caída en una racionalización extremada que angoste la vida y, por el otro, la caída en un irracionalismo sin límites que por ilimitado haga imposible toda vida. A nuestra filosofía corresponde también realizar esa permanente inversión de valores que permita su permanente concordancia con nuestras necesidades y con nuestra realidad. A ella corresponderá, también, la articulación de esos modos de actuar, de vivir y convivir, propios del mexicano; para ir elaborando con ellos una moral; moral que no sólo sea de México, lo mexicano o el mexicano, sino una moral que por su arraigo con lo concretamente humano sea también una moral del hombre, de todo hombre en circunstancias parecidas a las nuestras.

FIN DE
«CONCIENCIA Y POSIBILIDAD
DEL MEXICANO»

EL OCCIDENTE Y LA CONCIENCIA DE MÉXICO

A

ARNOLD J. TOYNBEE

Cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes 'INDÍGENAS' *borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como árboles que caminaran, o como animales selváticos que infestaran el país en el que nos ha tocado toparnos con ellos. De hecho los vemos como parte de la flora y fauna local, y no como hombres con pasiones parejas a las nuestras; y, viéndolos así como cosa infrahumana, nos sentimos con título para tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales. Son meramente* 'INDÍGENAS' *de las tierras que ocupan, y ningún período de ocupación puede ser suficientemente largo como para hacerlos dueños de ellas por prescripción adquisitiva alguna. Su tenencia es tan provisional y precaria como la de los árboles de la selva que el* pioneer *occidental derriba o la de las piezas de caza mayor sobre las que dispara. ¿Y cómo tratarán los* 'CIVILIZADOS' *señores de la creación a las piezas humanas cuando a su debido tiempo acudan a tomar posesión de la tierra que, por derecho de dominio eminente, es irrevocablemente suya? ¿Tratarán a estos* 'INDÍGENAS' *como sabandijas por exterminarse, o como animales domesticables a los que convertirán en cortadores de leña y acarreadores de agua?... Todo está implícito en la palabra* 'INDÍGENAS'... *El vocablo no es evidentemente término científico sino instrumento de acción; justificación* a priori *de un plan de campaña... En suma, la palabra* 'INDÍGENAS' *es un vidrio ahumado que los observadores occidentales contemporáneos se colocan ante los ojos cuando miran hacia el resto del mundo, a fin de que el halagador espectáculo de una superficie occidentalizada no vaya a ser turbado por percepción alguna de los fuegos* 'INDÍGENAS' *que todavía arden bajo ella.*

ARNOLD J. TOYNBEE
Estudio de la Historia

I

EL OCCIDENTE COMO DONADOR DE HUMANIDAD

1. *¿Es válida la pregunta por el ser del mexicano?*

La preocupación por el ser del mexicano, esto es, por su humanidad, como problema filosófico ha provocado, entre otras, la crítica del porqué de esta pregunta. Nunca un Platón, un Descartes, un Hume o un Kant, se objeta, se ha preguntado por el ser del griego, el francés, el inglés o el alemán. Cuando hablan del hombre se refieren al hombre en general, al Hombre, con mayúscula. Su filosofía es auténtico filosofar porque se refieren a lo universal: al Hombre, no al hombre de este o aquel lugar, de este o aquel tiempo. Se refieren al Hombre sin más, en el que lo griego, francés, inglés o alemán es algo puramente accidental.

Cierto, la filosofía occidental, desde un punto de vista puramente filosófico, parece no hacer referencia sino al Hombre en general, al ser o esencia de lo que hace de un hombre un Hombre. Pero es aquí donde se encuentra, precisamente, la razón que justifica un preguntar por un hombre tan concreto como el mexicano que aquí hemos venido haciendo. Cuando la filosofía occidental habla del Hombre lo hace a partir de la idea de que la experiencia que tiene el filósofo de lo humano, una experiencia concreta, es la experiencia sin más de toda posible humanidad. Todo lo que no quepa dentro de este tipo de experiencia es excluido como propio de lo humano. Se habla del Hombre a partir de una cierta idea de lo humano que excluye cualquier otra que se le oponga o no encuadre en sus líneas. Los hombres que forman los pueblos al margen de la cultura que ha originado la filosofía occidental quedan puestos entre paréntesis, su humanidad es vista sospechosamente. La filosofía griega se refiere al hombre universal; pero vemos, en un Aristóteles, cómo esta humanidad no alcanza a los pueblos que están más allá de los márgenes que forman su universo, los pueblos bárbaros. Pueblos *bárbaros*, pueblos que balbucean, que no pueden hablar el griego, el idioma propio de los hombres. Estos pueblos no pertenecen a lo humano, carecen de los rasgos propios del hombre griego. Más se asemejan a las bestias, y como tales deben ser tratados. La esclavitud sobre estas criaturas infra-humanas queda racional o filosóficamente justificada.

El mismo Cristianismo, con ser una doctrina de un más alto y más pleno sentido de lo humano, ha de servir al europeo para calificar sobre la humanidad de pueblos al margen de las Sociedades Cristianas. La piedra de toque, el modelo, conforme al cual se ha de calificar lo humano, lo dará el sentido cristiano de la vida. Un modo de ser propio del hombre en una determinada cultura. Los pueblos que no se hallan dentro de esta concepción de lo humano serán calificados de "perros infieles", o "perros paganos". Esto es, no hombres, sino ani-

males o bestias. Sólo que aquí, a diferencia de los griegos, sí es posible alcanzar la humanidad por conversión o gracia.

Pero ha sido la Cultura Moderna de Occidente, la llamada propiamente Cultura Occidental, que se inicia con el Renacimiento, la que ha llevado a sus extremos esta discriminación sobre lo humano. Esta cultura, por una serie de circunstancias históricas ha llevado sus márgenes a todos los ámbitos de la tierra, a todo el mundo. Todo el mundo, salvo el Occidente, adquiere categoría de marginal. Los hombres de este mundo forman los llamados "pueblos indígenas". Esto es, pueblos cuya humanidad se halla aún en tela de juicio; pueblos al margen de lo que el occidental considera como propio del hombre. Asia, África, Oceanía y América forman el campo de acción de Occidente. En este campo los hombres que en él se han encontrado o se encuentran han sido sometidos a diversas subordinaciones justificadas, siempre, en nombre de la Cultura o Civilización. En nombre de valores propios de la Cultura Occidental se han venido sometiendo a estos pueblos en provecho y para provecho del hombre occidental. A todos estos pueblos marginales o coloniales se les ha impuesto el punto de vista económico y político de Occidente, no así el cultural.

Sin fuerzas para resistir el impacto occidental, los pueblos marginales, los pueblos coloniales, los pueblos que, el gran historiador inglés, Arnold Toynbee llama el Mundo, se han afianzado en sus tradiciones culturales. Han perdido todos los bienes materiales, pero con su cultura defienden su alma. Esa alma que les ha hecho resistir y devolver los golpes, tal y como ahora lo hacen muchos de estos pueblos. Es esta defensa de sus culturas, esta obsecación en lo propio, lo que les sigue situando como pueblos "indígenas", todavía no humanos, infrahombres. Pero es en realidad lo que les hace plenamente hombres ante quienes tienen un auténtico sentido de lo humano como plena universalidad. La universalidad de lo humano expuesta por el Occidente tiene más carácter de tribu y de milicia que de ecuménico y humanitario. Dice Toynbee: "En la lucha por la existencia, el Occidente ha acorralado a sus contemporáneos y los ha enredado en las mallas de su ascendiente económico y político, pero no los ha desarmado todavía de sus culturas distintivas. Apremiados como están, pueden todavía considerarse dueños de sus almas, y ello significa que la contienda de concepciones no se ha decidido aún." [1] Lo humano está más allá de una determinada concepción del mundo que trata de captarlo por exclusión. Lo humano se encuentra en ese modo de ser concreto que es cada hombre en particular, o ese modo de ser concreto que hace posible que este hombre, como parte de una sociedad, dé origen a un determinado pueblo o nación. Lo humano se encuentra en cada uno de estos hombres, pueblos o naciones sin exclusión. Por ello afirma Toynbee: "Los representantes de las sociedades no-occidentales quizás encuentren alivio para sus sentimientos dirigiéndose a nosotros en el lenguaje en que Job replica sus consoladores: *¿Sois, pues, los únicos hombres, y la sabiduría morirá con vosotros? Pues yo también tengo sentido como vosotros y no soy inferior a vosotros. Porque eso que sabéis ¿quién lo ignora?* Job XII, 2-3." [2]

Por lo que se refiere a México en particular, y a la América llamada Hispana o Latina en general, el Occidente ha puesto entre paréntesis, o francamente negado, el carácter humano de sus hombres. Desde su encuentro o descubrimien-

[1] *Estudio de la Historia.*
[2] *Idem.*

to, a través de su conquista; como colonia política o como colonia económica, su humanidad ha sido regateada. Nuestra filosofía entra en la historia con una disputa en torno al ser del indígena, que se hace en nombre de los valores cristianos traídos a nuestra tierra por los conquistadores. Dos siglos más tarde América y, con ella México, es nuevamente objeto de esta cuestión en nombre de un nuevo sentido de la vida propio del occidental y el cual se expresa en la filosofía ilustrada, el racionalismo y la ciencia del siglo XVIII. En nuestros días, el historicismo llevado a sus últimos extremos, vuelve a lanzar la pregunta acerca del ser humano del indígena y de la humanidad de una historia que no entra en los carriles de la Historia de Occidente. También el sentido pragmático propio del sajón se ha preguntado filosóficamente por el tipo de humanidad que puedan tener pueblos como el nuestro que no parecen muy entusiastas en una entrega total a un sentido utilitario de la vida, como dominio pleno de la naturaleza.

Es el mismo Occidente y su filosofía el que ha planteado el problema acerca del ser del hombre de pueblos a quienes se regatea este ser. Una pregunta, como la que aquí nos venimos haciendo, sobre el ser del mexicano o del americano, no tiene sentido en una cultura como la occidental que parte del supuesto de que encarna al hombre por excelencia, al Hombre Universal. Pero sí lo tiene para pueblos que se saben al margen de este tipo de humanidad. Pueblos, que si bien han tenido que aceptar una economía y una política propia de Occidente, no están dispuestos a renegar de su cultura. Aunque ésta no quepa en los cartabones de lo que se considera como cultura propia del Hombre. La pregunta por el ser del mexicano, no es sino un preguntar, por la justificación filosófica o racional de ese nuestro permanente empeño en mantenernos como individuos culturales. Empeño que no debe ser tomado como rechazo de otras formas culturales. No, claro que no. Estas otras formas de cultura, para ser auténticamente nuestras, tendrán que ser plenamente asimiladas, no impuestas dentro de ese modo de ser que nos concretiza. La pregunta por el ser del hombre de México no puede, ni debe ser, sino la justa respuesta a las preguntas que el Occidente se ha hecho sobre su humanidad. La respuesta, siendo afirmativa: el mexicano es un hombre, sin más; tendrá también que ser expresada como algo concreto. No es un hombre porque se parezca al occidental en tales o cuales rasgos; sino porque posee, además de estos rasgos, otros muchos que le caracterizan y dan personalidad. Esa personalidad propia de todo hombre.

2. *El regateo de la Conquista*

El Occidente, al extender las márgenes de su Civilización a la América, se tropezó con pueblos que en ninguna forma parecían caber dentro de esas márgenes. Tanto la diversidad de sus hábitos y costumbres, como la contextura física de estos hombres, darían pronta justificación al afán del occidental por domeñar y poner a su servicio a estas tierras con sus hombres: Los habitantes de estas tierras de América, dadas, no tanto sus diferencias de hábitos y costumbres, como sus diferencias físicas o raciales, fueron situados en el campo de lo infra-humano: se les consideró como semejantes a las bestias. A esas bestias con las cuales también se tropezaba el conquistador y a las cuales destruía o ponía a su servicio, según que fuesen o no dóciles a la domesticación. Pero, y aquí surgió el gran problema filosófico que se debatió durante el siglo XVI y gran parte del XVII,

¿eran justas estas apreciaciones desde un punto de vista cristiano? Porque cristianos eran, o lo parecían ser por así afirmarlo, los conquistadores.

"Decía el virrey del Perú don Francisco de Toledo —escribe José M. Gallegos Rocafull—, que antes que los indios pudieran hacerse cristianos, tenían que hacerse hombres. Planteaba así, aunque en la misma forma equívoca y ambigua en que se desarrolló la controversia, la primera y más radical cuestión de cuantas suscitó la población indígena. ¿Qué capacidad tenían los indios para asimilarse y vivir por su propia cuenta la nueva cultura que les traían los españoles? Del juicio que en definitiva prevaleciera había de depender no sólo la posibilidad de un futuro pensamiento mexicano, sino la suerte misma —económica, social, política, humana— de los pueblos conquistadores."[3] Nuestra filosofía se inicia, así, como una pregunta sobre el ser del hombre de estas tierras. Pregunta que no tenía sentido en el lugar de que era originaria la filosofía, el Occidente, que daba por supuesta la propia humanidad.

La polémica de Sepúlveda con Las Casas marca el inicio del regateo sobre el ser del hombre de estas tierras. El primero sosteniendo la subordinación del indígena, de acuerdo con la concepción aristotélica que subordina los menos dotados a los más dotados. El segundo, sosteniendo una idea más cristiana de democracia e igualdad para todos los hombres. Éstos, dice, tienen por naturaleza los mismos derechos y por ende las mismas responsabilidades ante las leyes y la sociedad. Los partidarios del primer punto de vista, si bien no niegan la humanidad del indígena, se la rebajan, presentándolos *como si* fuesen asnos o *como si* fuesen animales sin razón. No son asnos ni animales sin razón, pero como se presentan parece que lo fuesen. Este parecer animales es un índice ya, de su bajo nivel humano.[4]

Partiendo de este supuesto; bajo nivel de la *humanidad* de los indígenas, los conquistadores y colonizadores españoles justificarán la explotación de que harán víctimas a éstos, independiente de todos los esfuerzos de la Corona y de los misioneros. Parece *como si* fueran bestias; pero los tratan *como* bestias. Nadie cree seriamente que no sean humanos; pero basta su apariencia para que se les trate como si no lo fueran. De hecho la humanidad del hombre de estas tierras es rebajada, puesta en tela de juicio. Sus mismos defensores, los misioneros, no aciertan a comprender este mismo tipo de hombre que tienen ante sus ojos. Rocafull da una explicación general de esta incomprensión al decir: "A los españoles, que no conocían otro tipo de vida humana que el que ellos llevaban, les costaba trabajo calificar de *humano* el comportamiento del indio, aunque su tradición filosófica contaba con ideas que les hubieran ayudado a interpretarlo rectamente."[5] No niegan que sean hombres, pero hombres rebajados por alguna razón. Las razones pueden ser diversas; pero el hecho es que ven las *diferencias* como expresión de ese rebajamiento. Algunos misioneros, como Sahagún, buscan la explicación en un supuesto pecado que les

[3] *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii.* Centro de Estudios Filosóficos. México, 1951, p. 15.

[4] José M. Gallegos Rocafull, *op. cit.*, cuida bien de demostrar cómo nunca se puso en duda la humanidad de los indígenas, pero en cambio no niega el hecho de que esta humanidad fuese vista como rebajada. Hablando de Sepúlveda dice en nota al pie: "Lo de las *bestezuelas* de Sepúlveda no pasa de ser una metáfora y no expresa más que el bajo nivel de *humanidad* de los indios".

[5] *Opus cit.*, p. 18.

ha hecho rebajar su humanidad entregándose al demonio; la cultura indígena es vista como obra del demonio, demoníaca. Se considera que algún pecado ha condenado a vivir a estos hombres en las garras del diablo, de las cuales les ha arrancado la Conquista. Ésta tiene así su justificación, es algo previsto por la Providencia para redimir a estos pueblos.[6]

Los misioneros cristianos no niegan, así, la humanidad de los indígenas, pero la consideran rebajada por la ignorancia, que les hace semejarse a las bestias; o por el pecado que les ha bestializado. Frente a los encomenderos que los explotan y se empeñan en presentarlos como bestias sin más, los misioneros se empeñan, a su vez, en hacer patente la humanidad de estos hombres, aunque se encuentre rebajada. Y esta humanidad la encuentran, no en el mundo y modo de ser propio de los indígenas, sino en lo poco que puedan parecerse éstos al mundo y modo de ser propio de los conquistadores cristianos. De aquí ese empeño en mostrar determinados hábitos y costumbres indígenas como formas ya rebajadas de hábitos y costumbres que alguna vez pudieron haber sido cristianas. Lo que de diferente tienen frente a sus conquistadores no es otra cosa que expresión de una supuesta *caída*. No son semejantes a sus conquistadores porque en alguna ocasión *cayeron* en el pecado. Su humanidad, se justifica así por lo que tienen de *semejante* con su conquistador cristiano. Nunca son justificados por sus *diferencias*, éstas pertenecen a lo infra-humano, ya sea de origen animal o diabólico. Lo diferente —cultura, hábitos y costumbres— es algo puramente accidental. Lo semejante, lo propiamente humano, les vendrá cuando abandonando esa cultura adopten la de sus conquistadores. Entonces, sólo entonces, alcanzarán plenamente el rango de hombres. De aquí el extraordinario esfuerzo de los misioneros para hacer que el indígena se asimile a la nueva cultura. De esta asimilación dependerá la salvación del indígena de su caída en la animalidad o pecado.[7]

Regateada su humanidad, el indio se verá obligado a abandonar su cultura, o a embozarla, disfrazarla, para poder subsistir y reclamar, algún día, el reconocimiento pleno de su humanidad. Su modo de ser se hará sólo patente en esa desgana que tanto sorprende a los visitantes occidentales. Hacia el exterior, sólo el esfuerzo mínimo de asimilación cultural que le permita continuar viviendo. Pero en el fondo una abismal incógnita en la que lo humano se hace patente como posibilidad de otro modo de ser diverso, distinto, del que se le ha querido imponer. Es esa misma incógnita, multiplicada en otros pueblos en situación semejante al nuestro, la que hace concebir esperanzas a los mejores hombres del Occidente actual: de que es posible un cambio en las condiciones humanas que se aparte del mortal activismo y agresividad que ha caracterizado el modo de ser del hombre occidental.

[6] Luis Villoro en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*. (El Colegio de México, 1950), ha hecho un magnífico análisis de esta interpretación en fray Bernardino de Sahagún.

[7] "Vislumbra Sahagún para el indio seguro camino: la asimilación. Quizás sea ésta la única solución coherente a la problemática que América planteara a Sahagún; tal vez sea la única consecuencia natural y lógica de su personal punto de vista. El indio, destruido en su mundo propio, acorralado por un saber extraño, verá dibujarse por fin una postrer vía abierta: su asimilación. Y, como en la palabra evangélica, *el indio se perderá a sí mismo* con tal de alcanzar su único posible camino de salvación." Luis Villoro, *op. cit.*, p. 77.

3. *El regateo de la Modernidad*

Si a título de cristianos los conquistadores regatearon a México, y con él a toda la América indígena, la humanidad de sus primitivos pobladores, la Modernidad —el mundo de la razón, las luces y la ciencia que ha alcanzado su apogeo en la Europa del siglo XVIII— a nombre de la ciencia natural hará algo semejante. En el siglo XVIII la América Hispana ha alcanzado el orden cultural, social y político que le han impuesto sus católicos dueños. Los hombres de estas tierras parece que, al fin, están a la altura del ideal de humanidad que trajera el occidental dos siglos antes. Sin embargo, este ideal de humanidad ha cambiado en Europa. La España que dominó a la América se halla ya fuera de lo que como propiamente humano considera la Modernidad Occidental. España, y con ella todo su Imperio, está ahora en los márgenes de la cultura y civilización occidentales, ya no dentro de ellos. España es ahora un pueblo marginal, tal y como lo es el Africa, el Asia, la América y todos los pueblos que ha ido descubriendo y conquistando el Occidente. España ha dejado de ser un pueblo occidental.

La América en general será vista como un Continente Inferior, pero aún más la América Hispana y Lusitana. La discriminación es ahora en nombre de la Ciencia; la ciencia física, la ciencia experimental. La inferioridad de la América y sus hombres tiene ahora un origen físico, natural. Es la tierra y la raza de estos hombres algo *inmaturo,* aún germinal; en ellas la creación natural apenas está desarrollándose. Se trata de un sub-continente y sus habitantes no son otra cosa que subhombres; proyectos de Hombres que aún no alcanzan su pleno desarrollo.

Esta inmaturez alcanza a los mismos occidentales que, como los españoles llevan ya algunos siglos de dominio sobre estas tierras. La humanidad de éstos se rebaja, como se rebaja la calidad de la flora y fauna que el europeo ha importado a la América. Veamos lo que dice Buffon, uno de los más célebres naturalistas de la Francia de las Luces. "Existe —dice—, en la combinación de los elementos y de las otras causas físicas algo contrario al crecimiento de la naturaleza viva en ese Nuevo Mundo: hay obstáculos al desarrollo y quizá a la formación de los grandes gérmenes; hasta los que, por el suave influjo de otro clima, han alcanzado la plenitud de sus formas y su entero tamaño, se reducen, se empequeñecen bajo aquel cielo avaro y en aquella tierra vacía, donde el hombre, en breve número, vivía disperso y errante; donde, lejos de ser el amo en ese territorio, no ejercía ningún imperio sobre él; donde, no habiendo sojuzgado jamás ni a los animales ni a los elementos, no habiendo dominado los mares, ni encauzado los ríos, ni trabajado la tierra, no era él mismo sino un *animal de primer orden...*" Este "animal de primer orden" es inferior, físicamente inclusive, al "Hombre". "Si bien el salvaje del Nuevo Mundo —sigue diciendo Buffon— tiene más o menos la misma estatura que el hombre de nuestro mundo, ello no es suficiente para que constituya una excepción al hecho general del empequeñecimiento de la naturaleza viviente en todo el continente que habita. El salvaje es débil y pequeño en cuanto a sus órganos de generación. No tiene ni vello ni barba y carece de ardor para la hembra. Aun siendo más ágil que el europeo por su costumbre de correr es, sin embargo, mucho menos fuerte físicamente; es mucho menos sensible, y no obstante, más tímido y cobarde; no tiene ninguna vivacidad, ninguna actividad en el espíritu; la corporal es más bien

una acción imprescindible determinada por la necesidad, que un ejercicio o un movimiento voluntario; quitadle el hambre y la sed, y destruiréis al mismo tiempo el principio activo de todos sus movimientos; se quedará torpemente en cuclillas o tendido de espaldas durante días enteros." [8]

Este rebajamiento o inmadurez del hombre abarca a toda la flora y a todas las especies animales. El hombre de esta tierra es "un animal de primer orden", porque todo el mundo que le rodea está aún fuera del desarrollo natural que ha hecho posible una Cultura como la del Viejo Mundo. Voltaire, Hume, Reynal y otros destacados hombres de pensamiento y ciencia europeos del siglo de las Luces sostienen los mismos puntos de vista respecto al Continente Americano y sus hombres. Pero quien más duramente ataca la inferioridad del Continente Americano, de sus hombres y su cultura, es el naturalista prusiano De Pauw. Para este naturalista los americanos son también proyectos de hombre, seres que aún no alcanzan su plena humanidad, "niños", bobos e incurables, ociosos e incapaces de cualquier progreso. Esta incapacidad física alcanza también a los hombres de Occidente que han llegado a estas tierras como alcanza también a la flora y fauna importadas. En estas tierras los vegetales plantados se reducen y pierden sus cualidades alimenticias; los animales importados o no paren ya o pierden vigor y se van reduciendo físicamente. Por lo que se refiere a los españoles y portugueses que han conquistado la América Septentrional han adquirido, por contagio, toda la pereza de los indígenas y su misma naturaleza es atrofiada por obra del ambiente físico en que viven. Sólo los sajones escapan a esta degradación porque se oponen al mundo que los rodea y transforman su naturaleza. Los colonos ingleses, dice De Pauw, trabajan "con fervor increíble para roturar el terreno, purificar el aire, dar salida a las aguas cenagosas". [9]

La regeneración de América y, por ende, del hombre americano, le vendrá de su capacidad para transformarse, para alcanzar su madurez, por los medios propios de la nueva concepción del Occidente: la física como técnica. Se establece un nuevo ideal de humanidad que ya no es el del cristiano que hizo la conquista. Este ideal es el del hombre técnico. El hombre que ha ampliado los márgenes de su civilización a los pueblos más lejanos de la tierra. Es el hombre que domina y avanza sobre las praderas norteamericanas; el hombre que ha establecido "Compañías Comerciales" en la India, China y la mayoría de los países asiáticos; el hombre que va dominando las costas del Continente Negro para conquistar su interior; el hombre que desaloja del Norte de África y del Asia Menor a los últimos descendientes del Imperio Islámico. Son estos mismos hombres que en nombre de este ideal de nueva humanidad desalojaran de esa América perezosa y abúlica a los hombres que otrora impusieron a su vez otro tipo de humanidad.

Una América industrializada, tecnificada, pondrá a sus hombres a la altura del nuevo ideal de Humanidad. Esta industrialización y tecnificación la están realizando los hombres de Occidente que mejor lo simbolizan: los sajones. Gracias a ellos la América va entrando en el camino del progreso y un día se encontrará a la altura del Viejo Mundo. "Al cabo de trescientos años —dice De Pauw profetizando a lar-

[8] Buffon: *Obras completas*, t. XV, pp. 443-6. Antonello Gerbi ha hecho un estudio sobre este aspecto en su libro *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*, Lima, Perú, 1946.

[9] Antonello Gerbi: *op. cit.*

go plazo— América se parecerá tan poco a lo que es hoy día, cuanto hoy se parece poco a lo que era en el momento del descubrimiento." América es un Continente pobre y explotado porque tiene que recibir de Europa todos los artículos manufacturados y porque le falta suficiente población. Pero un día, cuando se haya semejado a su dominador, alcanzará su plena independencia y humanidad. Por ahora se encuentra tan esclavizada a Europa "que su completa independencia es una cosa moralmente imposible; pero no lo será más con el tiempo".[10]

El Occidente descristianizado justifica así su intromisión en otros pueblos que le son diversos y a los cuales necesita subyugar. Los hombres de estos pueblos al igual que sus culturas son, no sólo *diversos*, sino *inferiores*. Pero esta inferioridad o diversidad no les viene, como sucedía ante los ojos de los misioneros cristianos, por alguna caída o pecado; no es el resultado de un *autorrebajamiento*, que, en el fondo es siempre expresión de un acto de libertad; sino algo fatal, ineludible, tan ineludible como una ley física: los americanos son diversos e inferiores por naturaleza; pero naturaleza es un sentido físico y por ende determinado. La discriminación es ahora racial, por algo que el hombre no puede cambiar. El pecador puede arrepentirse y recuperar la humanidad perdida; el indígena no puede cambiar su color ni transformar su modo de ser habitual que le semeja a los animales. El Occidental, partiendo de esta nueva distinción sobre su humanidad, le condena a ser siempre un infra-hombre, un animal o una bestia. Animal o bestia utilizable como se utilizan otros animales, pero nunca hombre en el pleno sentido de la palabra. Estos seres no tienen otro destino que el servir de útiles o ser exterminados. Claro que América, como África y Asia, podrán alcanzar en el futuro una civilización semejante a la Europea; pero no por obra de sus naturales, sino por obra de los mismos occidentales que las habitarán y colonizarán. La humanización de estos continentes tendrá que ser obra de los mismos occidentales; poblándolos e industrializándolos, los harán semejantes al Mundo Occidental.[11]

Todo este tipo de discriminación, de rebajamiento de lo humano en los países marginales, repercute en nuestra América y en México en una actitud autodenigratoria que aún alcanza a nuestros días. A partir de nuestra independencia política frente a España nos empeñamos en achacar nuestros males políticos, económicos, sociales y culturales a nuestra herencia racial. Nuestro mestizaje, justificándonos en teóricos europeos, fue visto como una lacra que nos imposibilitaba estar a la altura del progreso.[12] De

[10] A. Gerbi, *op. cit.* La respuesta a estas denigraciones de parte de los americanos puede verse en el mismo libro o en el mío titulado *América como conciencia*, Editado por Cuadernos Americanos, México, 1953.

[11] "Ello quiere decir —dice Arnold J. Toynbee— que hemos perdido de vista la presencia en el mundo de otras sociedades del mismo rango; y que ahora consideramos la nuestra como idéntica con la humanidad 'civilizada', y los pueblos fuera de su esfera como meros 'indígenas' de territorios en que habitan por concesión revocable, y que están tanto moral como prácticamente a nuestra disposición, en virtud del derecho superior de nuestro supuesto monopolio de la civilización, en cualquier momento en que decidamos tomar posesión." *Estudio de la Historia*, edic. española, Edit. Emece, Buenos Aires, 1951, p. 56.

[12] México, hay que decirlo en honor nuestro, hizo pronto del mestizaje un elemento activo, no así el resto de Hispanoamérica y, muy concretamente la Argentina como se puede ver en las diatribas de Sarmiento. Véase

ahí también nuestro empeño en cambiar nuestros hábitos y costumbres por hábitos y costumbres que se semejasen a las de los sajones.[13] Por esa misma razón tiene lugar ese afán por poblar varios de los países hispanoamericanos con emigrantes de raza blanca, de ser posible sajones. Este sentimiento de inferioridad nos hizo aceptar, por mucho tiempo, un conjunto de males como ineludibles.

4. *El regateo historicista*

El padre del historicismo, Hegel, al referirse a la América decía, "América es el país del porvenir", pero "lo que ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.[14] Aquí la discriminación es cultural, América, y con ella el hombre, se encuentra apartada de la Cultura Universal por incapacidad creadora. Hasta ahora no ha hecho otra cosa que repetir, imitar, ser eco o sombra de cultura ajena. No ha hecho, propiamente, nada por la Cultura. Esto es, por la Cultura Universal que es la Occidental. La historia de América, o de México en particular, no es propiamente historia, es sólo un apéndice de la verdadera y única historia, la del Occidente. Éste no es sino un *vivir*, inconsciente, ajeno a lo plenamente histórico.

Para el Historicismo la esencia del hombre es la historia. El hombre es un ente histórico, su vivir es historia. El hombre no *es, se hace*. Este hacerse es lo histórico. Pues bien, y aquí surge esa otra forma de regateo de lo humano de que se viene hablando, pueblos como el mexicano, están al margen de la historia. No tienen historia, no hacen ni han hecho historia. Su hacer no es sino un repetir hechos de ajena historia, marginar una historia que no les es propia. América, dice Hegel, y con él otros muchos pensadores occidentales, pertenece al futuro; su historia es algo que se hará, no algo que esté hecho o se esté haciendo. Si esto es así, el hombre americano, y con él todos los hombres de los pueblos que no pertenecen al campo de la elaboración de lo que el occidental llama la Historia Universal, carece de la dimensión propiamente humana: la historia. Pueblos marginales como el nuestro al no hacer historia carecen de humanidad; sus hombres permanecen aún en el campo de lo natural, más cerca de lo animal que de lo humano. "De la América y de su civilización —dice Hegel—, especialmente en México y el Perú, es verdad que tenemos noticias, pero solamente de que esa civilización era meramente natural, de suerte que tenía que perecer tan pronto como se le acercara el Espíritu."[15] Los pueblos al margen de la historia no tienen, así, más porvenir que el ceder el campo a los pueblos que hacen la historia. El hombre natural cede ante el hombre propiamente dicho. El Espíritu está encarnado en la historia que hace el hombre occidental, todos los demás pueblos, sin excepción, muestra Hegel, están al margen de esta historia y, por

al respecto mi libro, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, El Colegio de México, 1949.

[13] El auge del positivismo en la América Hispana y en México en particular como instrumento educativo, tiene su explicación en esta desvalorización. Véase *ob. ant. cit.*, mis dos libros sobre "El positivismo en México".

[14] J. G. F. Hegel: *Filosofía de la historia universal* Revista de Occidente, Madrid, 1928, p. 186.

[15] Hegel: *op. cit.*

ende, de la humanidad en su sentido pleno.

Desde el punto de vista de una supuesta Historia Universal en el que el principal protagonista es el hombre occidental, el resto de la Humanidad, y con ella América y México en particular, queda rebajada como tal. Unos pueblos, por demasiado viejos, no cuentan ya; otros, por demasiado jóvenes, no cuentan aún. Unos han dejado de ser hombres; otros no lo son todavía. El espíritu ya no está en ellos, o todavía no lo está. Unos hombres ya no lo son por decadencia y otros por primitivos. Resto de hombres o esbozo de hombres, tal es lo que resultan al final de cuentas todos los hombres que no participan en lo que se considera como Historia Universal. América pertenece, desde este punto de vista, al grupo de los segundos. José Ortega y Gasset, partiendo del punto de vista de este mismo historicismo, dice: Europa aún no muere. "Y ¡claro es que morirá! Todo muere. Pero la fecha es errónea. Ahora precisamente ahora, no va a morir. Todo lo contrario: ahora va a ser Europa *simpliciter*. Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: ¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala, ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, *por* el dominio y *para* el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal." [16]

Partiendo del historicismo se pueden reinterpretar hechos discriminatorios como el que ya señalamos al referirnos a la polémica que se planteó en el siglo XVI respecto a la naturaleza del indio americano, respecto a la naturaleza de los indígenas. Edmundo O'Gorman realiza esta tarea reinterpretativa en su ensayo titulado *"Sobre la naturaleza bestial del indio americano"* [17] La polémica de Sepúlveda con Las Casas es vista a la luz de la tesis historicista de acuerdo con la cual lo propio del hombre es la historia. Desde este punto de vista tendrá razón Sepúlveda: el indio americano carecerá de humanidad por carecer de historia. No es la razón, como quería Descartes, lo que hace de un hombre un hombre. Desde este punto de vista todos los hombres son iguales, semejantes. No, lo importante es la historia, la cultura. Pero la historia y la cultura occidentales, que son, por excelencia, la Historia y Cultura universales. Lo humano se encuentra en la historia que parte de Grecia y va tiñendo con fuertes matices la cultura Romana, la Cristiana y la Moderna. Así como Aristóteles excluía de la Humanidad a los pueblos que estaban al margen de la Cultura Griega, al margen de la educación o *paideia* griega; en igual forma Sepúlveda excluye a los pueblos con los cuales se ha encontrado el Occidente al descubrir y conquistar América. Desde el punto de vista cristiano tiene la razón Las Casas; desde este punto de vista sólo cabe estar o no dentro de la gracia divina que sólo el pecado puede hacer perder. Pero no desde el punto de vista de Sepúlveda. Para él lo importante es pertenecer o poder pertenecer a la cultura que forma, significativamente, las humanidades: la cultura que tiene sus orígenes en Grecia y en Roma. Desde el punto de vista de un cristianismo que extiende la humanidad a toda criatura racional, el indio americano es un hombre como cualquier otro; no lo es, ya desde el punto de vista de la pertenencia al mundo de la cultura occidental, que

[16] José Ortega y Gasset: "El Espectador VIII", en *Obras Completas*, t. II, p. 719.

[17] *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2, año de 1941.

es considerada como la universal por excelencia. Para alcanzar esta humanidad no basta el estar bautizado, el estar dentro de la gracia; es menester, además, alcanzar el conocimiento de todo el mundo cultural occidental y participar creadoramente en él.

O'Gorman muestra cómo no se discute a los indígenas su humanidad, desde el punto de vista de ser entes racionales. El obispo de Tlaxcala, Fray Julián Garcés, dice, los definía como "criaturas racionales hechas a imagen de Dios". El padre Las Casas decía de ellos que son "de muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos." Sepúlveda no les niega, tampoco, esta racionalidad, que es decir humanidad; pero se trata de una humanidad menoscabada, reducida. Una humanidad que sólo sometiéndose y aprendiendo de quien más sabía, como quería Aristóteles, podría alcanzar su plena humanidad. Existía una naturaleza más alta, más elevada, por encima de la propiamente racional, que hacía del hombre un hombre. Esta naturaleza más alta, o racionalidad plena, se alcanza en la Cultura, con la asimilación o pertenencia a la Cultura Occidental. Dice O'Gorman: "A la plenitud racional del hombre corresponde una vida humana perfecta que, según el ideal aristotélico, es la felicidad derivada de la conformidad de la conducta a la virtud, con todo lo que en Aristóteles implica de racional este concepto." "La vida perfecta necesariamente presupone la vida social, en cuya base de encuentra la doble asociación de hombre y mujer y de amo y siervo, que constituye la familia. A su vez la reunión de familias forma el burgo y el conjunto de varios burgos hacen la ciudad perfecta, que de este modo, resulta ser un organismo de la naturaleza que nace de la necesidad de vivir... La consecuencia rigurosa es que si la ciudad es algo que está en la naturaleza, el hombre es por naturaleza un animal político y social. Por tanto, el hombre que no vive en la ciudad es un ser degradado, sin familia, sin hogar, sin leyes e incapaz de sujetarse a un yugo" [18] Pero, ¿a qué ciudad, a qué leyes, deberían estar sometidos los indígenas? porque resultaba que muchos de éstos poseían ya ciudades y leyes antes de que fuesen descubiertos y conquistados. No a cualquier ciudad, no a cualquier ley. Sepúlveda, además de aristotélico es miembro de una determinada comunidad cultural; es miembro de una ciudad o cultura con unas determinadas ideas sobre lo que debe ser el orden social y la cultura. Es a esta ciudad y a este orden que deben someterse los indígenas si han de alcanzar su "plenitud racional" o humanidad. "El siervo puede aspirar a la salvación —dice O'Gorman—; pero sólo le es posible si se sujeta al gobierno despótico bajo el mando de un amo cristiano" [19] Lo humano es ya visto desde el punto de visto de la cultura que es propia a Sepúlveda. Y estar fuera de este punto de vista de lo que significa la Cultura Cristiana implica ser un ente degradado, un no-hombre. Por ello los indígenas deben someterse, para ser cultivados, civilizados. Sólo mediante su cultivo y civilización por obra de quienes poseen esta cultura y civilización, el indígena podrá alcanzar su plena humanidad, esto es, su incorporación en la Historia de la Cultura Universal.

El punto de vista historicista, lo señala ya O'Gorman, al ser llevado a sus últimos extremos, implica una nueva forma de aristocratización. Una forma que podría fin a la falsa democratización que hace de todos los hombres entes semejantes. La diferenciación, de acuerdo con este punto de vista historicista, estará en la capacidad o incapacidad para alcanzar una determinada cultura;

[18] O'Gorman, *op. cit.*, p. 310.
[19] O'Gorman, *op. cit.*, p. 311.

la capacidad o incapacidad para pertenecer o no a la Cultura propiamente dicha, la Occidental o Universal. El espíritu aristocratizante del siglo XVI expresado en un Sepúlveda parece haber sido derrotado por otras fuerzas ya entonces latentes. "Quizá una de las conclusiones resulte ser que habíale sonado su hora al humanismo —dice O'Gorman—, no por anticristiano, sino aristocrático, y que la verdadera pugna fue con ocultas y poderosas corrientes que, con el tiempo, cuajaron en las democráticas e insensatas declaraciones constitucionales de 'los derechos del hombre' ". El historicismo, al decir del mismo O'Gorman, parece rehacer en nuestro tiempo ese sentido aristocratizante en contra de ese falso humanismo democrático. "Ya el término 'humanismo' cobra un volumen y densidad extraordinario —dice—, si reflexionamos sobre el hecho de que básicamente se trata de un concepto que postula un sentido valorativo y selectivo —aristocrático— de 'lo humano'. Se perfila una reacción contra el degradado concepto que se tiene del hombre y que es lo que ha hecho posibles los sistemas políticos de los Estados Totalitarios de nuestros días. ¿Acaso el historicismo conduce en derechura a una forma aristocrática humanista de la vida? Por todas partes hay síntomas de que esto sea así".[20]

Cierto, el historicismo llevado a sus extremos puede llevar a una concepción aristocratizante de la vida. Y aristocratizante quiere decir, como hemos visto, ensalzamiento de un determinado tipo de humanidad a costa del rebajamiento de los tipos que no coincidan con éste. La aristocratización de una forma de vida humana se logra negando a otras su calidad humana o regateándosela. Pero el historicismo, llevado también a sus extremos, tiene otra cara. Esa cara que hace que muchos de los pueblos llamados marginales se puedan preguntar sobre el alcance de sus hechos, sobre el alcance de sus limitadas creaciones. Porque resulta que también estos pueblos hacen, quiera que no, historia. No la historia de Occidente, que ésta la hacen los occidentales, sino historia sin más. El regateo de su humanidad les viene, de que hagan o no historia, sino de que no hacen o no han hecho historia occidental. El regateo les viene del hecho de que no pertenecen a la cultura que ha hecho esta historia. De aquí su reacción, y una reacción apoyada también en el historicismo que les muestra la relatividad histórica de todas las culturas, incluyendo la Occidental. El historicismo muestra también el carácter limitado, por ser humano, de toda cultura. Y, con este carácter muestra también su semejanza o igualdad con cualquier otra cultura, inclusive la occidental. El historicismo muestra, no tanto el más o el menos de una cultura, sino su diversidad. Diversidad que no implica valoración, salvo que se haga a partir de una idea ya no historicista, sino absolutista. Esta diversidad no prejuzga de su calidad; de esta calidad sólo se juzga a partir de una determinada idea, a partir de la determinada situación de quien prejuzga.

Ningún pueblo carece de historia, aun las sociedades primitivas poseen ésta, lo que pasa, dice Toynbee, es que hemos perdido de vista la presencia en el mundo de otras sociedades del mismo rango; y que ahora consideramos la nuestra como idéntica con la humanidad "civilizada". "Las otras sociedades no han cesado de existir simplemente porque hayamos dejado de tener conciencia de su existencia". "Todo esto sugiere que la errónea concepción occidental de la 'unidad de la civilización' a través de su supuesta identidad con la Sociedad Occidental tiene raíces psicológicas más

[20] E. O'Gorman, *op. cit.*, p. 314.

hondas que las fundadas en el estado momentáneo de nuestro contorno social. En el fondo se basa en una ilusión egocéntrica que tiñe siempre y en todas partes las mentes humanas".[21]

5. *El regateo de la técnica*

La posesión de la técnica, la posesión de ese instrumento al servicio del hombre, ha provocado, también otra forma de regateo y disminución de lo humano en quienes no poseen y utilizan ésta. Dentro del mundo occidental, la no utilización de sus técnicas, ha sido vista como un signo de inferioridad humana. A ella se ha hecho referencia cuando se ha hablado, en tiempos no muy lejanos, de *civilizar*. Civilizar no es cultivar, esto es, dar a un pueblo dominado un conjunto de valores nuevos sobre los cuales ha de rehacerse si ha de alcanzar esa humanidad que le falta. No, aquí simple y puramente se trata de imponer un conjunto de técnicas, de tecnificar al hombre mismo al que se civiliza. Civilizar es someter a la categoría de instrumento técnico a los hombres de un país o países que han escapado a esta tecnificación. Por paradoja, se considera civilizado, que sería lo mismo que decir humanizado, al hombre o pueblo que se ha convertido en parte del engranaje de la gran organización técnica creada por el Occidente. Ese engranaje en el que el individuo como tal es numerado, clasificado.

Desde este punto de vista, los individuos o pueblos que prefieren otras actividades a las técnicas, son vistos con extraña admiración, como entes fuera de lo humano, más cercanos al animal que no sabe de técnicas, que no al hombre que las ha inventado. Así se sorprenden que haya hombres, como los de nuestro pueblo en México, que prefieran danzar, cantar, rezar o resignarse, antes que imponer la técnica a la naturaleza. Como en la fábula de la hormiga y la cigarra, los pueblos que han hecho de la técnica un fin, ven con extrañeza y desprecio a los pueblos que se preocupan por valores menos prácticos, menos tangibles. Arnold Toynbee dice al respecto: "La industrialización del pensamiento histórico ha llegado tan lejos que hasta ha reproducido las exageraciones patológicas del espíritu industrial. Es cosa sabida que los individuos o comunidades cuyas energías están concentradas en la transformación de materias primas en luz, calor, locomoción o artículos manufacturados tienden a creer que el descubrimiento y explotación de los recursos de la naturaleza es una actividad valiosa en sí misma, aparte el valor para la humanidad de los resultados obtenidos en el proceso. Hasta llegan a encontrar reprensible en otras personas que descuiden desarrollar todos los recursos naturales que están a su disposición; y se tornan prontamente esclavos de su fetiche si les toca vivir en una región donde abunden los recursos naturales y las oportunidades para explotarlos. Este estado de ánimo parece a los observadores europeos característico de cierto tipo de hombres de negocios norteamericanos; pero este tipo es simplemente un producto extremo de una tendencia que es característica de nuestro mundo occidental en general".[22]

En este sentido la actitud más saliente de un pueblo como los Estados Unidos viene a ser expresión de una tendencia propia de la Cultura Occidental que, toma en ellos, sus características más salientes. Esta actitud se seguridad en la técnica y sus resultados ha llevado a los

[21] A. J. Toynbee: *Estudio de la Historia.*

[22] A. J. Toynbee, *Estudio de la Historia.*

norteamericanos a situarse no ya sólo como hombres, sino como superhombres, sobre el resto de los países del mundo. Aquí, una de las actitudes propias del Occidente, alcanza su mayor expresión enfrentándose a la propia Europa. Desde este punto de vista, pueblos como los Europeos, cuna de la Cultura Occidental y, por ende, de la misma técnica, son vistos a su vez como pueblos marginales; como pueblos que no están aún a la altura de la auténtica civilización occidental. Desde este exagerado punto de vista apoyado en la técnica occidental, otras actitudes no técnicas de Occidente, son vistas como limitaciones, como falta de desarrollo de la idea que sobre el hombre se tiene. Ante esta idea aparecen como incomprensibles múltiples formas de la cultura que son vistas como inútiles, poco prácticas y, por ende, no propias de hombres que deben alcanzar la mayor seguridad y confort por medio de la técnica. Partiendo de este punto de vista se puede oír hablar a los Estados Unidos de lo urgente que es "reeducar a Europa". Educar o reeducar, es siempre humanizar. La cuna de la civilización occidental aparece ahora como fuera de foco, fuera de la nueva idea que sobre el hombre se tiene. La humanidad le es regateada, por uno de los pueblos que ella misma ha creado. Sus propios puntos de vista, exagerados, le son impuestos y, de acuerdo con éstos, carece aún de plena humanidad. Para alcanzarla deberá someterse a la nueva idea que sobre el hombre se tiene.

La diferenciación tiene lugar dentro del cuerpo de la civilización antecedente, cuando ésta comienza a perder el poder creador mediante el cual, en su período de crecimiento, hubo inspirado otrora una adhesión voluntaria en los corazones de las gentes que están bajo su superficie o más allá de sus límites. Cuando esto ocurre, la civilización achacosa paga la pena de su desfalleciente vitalidad, quedando desintegrada en una minoría dominante que gobierna con una creciente opresión pero que no dirige ya, y un proletariado (interno y externo) que responde a esta incitación adquiriendo conciencia de que posee un alma propia y resolviendo salvarla. La voluntad de represión de la minoría dominante despierta en el proletariado una voluntad de secesión; y estas dos voluntades continuarán en conflicto mientras la civilización declinante se acerca a su caída, hasta que, cuando se halla in articulo mortis, *el proletariado se libera al fin de lo que fue una vez su hogar espiritual pero que ahora se ha convertido en una prisión y por último en una Ciudad de Destrucción... La secesión del proletariado es el acto dinámico, en respuesta a la incitación, mediante el cual se produce el cambio de Yin a Yang; y en esta separación dinámica nace la civilización filial".*

"Si se halla en la experiencia que el mestizo es más apto para la civilización que el pura sangre, cabe atribuir esta superioridad al estímulo aplicado a su psique por la perturbación que resulta del cruce de dos castas físicas distintas."

ARNOLD J. TOYNBEE:
Estudio de la Historia

II

LA CONQUISTA Y LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL MEXICANA

6. *Proletarización social y proletarización colonial*

Ya en otra ocasión me refería a las diversas circunstancias en que se encuentra la América Ibera, y por ende México, respecto a las circunstancias sociales de Europa. Estas diversas circunstancias, decía, han originado en nuestra América una doble lucha social. Una, la que podríamos llamar *vertical,* que se desarrolla en todos los países industrializados, incluyendo a Europa, que, en nuestros días se denomina como lucha de clases; otra, que podríamos llamar *horizontal,* que se desarrolla, con más o menos fuerza entre los pueblos coloniales como el nuestro y los países imperialistas.[1] Desde este punto de vista México, como los países que le son semejantes, viene sosteniendo una lucha interna y una lucha externa. Una lucha de las clases proletarias contra los grupos o clase dirigentes que las explotan; y una lucha contra el imperialismo de las naciones que le han venido imponiendo un orden social, político, económico y cultural que más les ha convenido a sus intereses.

Arnold Toynbee hace también referencia a esta doble lucha que los hombres deben sostener contra los hombres y los pueblos contra los pueblos. Por ello habla de un *proletariado interno,* formado por los grupos sociales que soportan la explotación y la imposición de los puntos de vista económicos, políticos y culturales de una clase dirigente; y de un *proletariado externo,* formado por los pueblos al margen de un pueblo o grupos de pueblos cuya actividad les ha convertido en líderes de una cultura o civilización. Estos pueblos dirigentes hacen de los pueblos que le son marginales instrumentos al servicio de sus intereses concretos. "Así como hay clases e individuos proletarios —dice Toynbee—, hay también naciones proletarias; y ésta es evidentemente la categoría a la que entrarán probablemente los pueblos no occidentales del mundo contemporáneo."[2] Naciones Imperialistas y naciones Coloniales, tal podría ser la división definitiva. Las primeras formadas por las naciones que forman el meollo de lo que ahora llamamos el Occidente, incluyendo los Estados Unidos de Norteamérica; las segundas formadas por el resto de las naciones del mundo que han sufrido el impacto de las primeras. La lucha entre las primeras y las segundas se ha venido intensificando en nuestros días tomando, al decir de Toynbee, diversas formas: desde la forma comunista, adoptada por Rusia y China, hasta la nacionalista adoptada por varios países asiáticos, como la India e Indochina, los árabes como Irán y Egipto, y los hispanoamericanos, cuyo ejemplo, al decir del mismo historiador inglés,

[1] Véase mi libro *La filosofía como compromiso.* Tezontle, México, 1952.

[2] A. Toynbee, *La civilización puesta a prueba.*

lo representa México con su Revolución de 1910.[3]

De acuerdo con este punto de vista es el Occidente el que ha venido a juzgar el papel de incitador o estimulador social de todo el Mundo. Todas las civilizaciones, dice Toynbee, reaccionan, positiva o negativamente frente a un conjunto de estímulos. Estos estímulos pueden ser naturales o humanos, físicos o culturales. Ante estos estímulos las diversas civilizaciones van adquiriendo su propia personalidad. Sin embargo, la madurez y desarrollo de las mismas dependerá siempre de la fuerza del estímulo. Un estímulo débil dejará casi estática a una civilización, una demasiado fuerte podrá destruirla. Pues bien, dentro de esta lucha en que unos pueblos juegan el papel de estimulantes, es el Occidente el que ha dado lugar a los mayores estímulos que han sufrido los diversos pueblos que forman el Mundo contemporáneo. La agresividad del Occidente ha dado lugar a esa serie de respuestas a que nos hemos referido más arriba: movimientos como el comunista o movimientos nacionalistas. A estos estímulos, los mayores que registra la historia de la Humanidad, han contestado y contestan pueblos de todo el orbe. Unos en forma simplemente defensiva, otros, ya, en forma agresiva. El Occidente, ha llevado su agresión estimulante, a los pueblos más apartados de la tierra y ha hecho reaccionar a culturas ya estáticas e inclusive abortadas. Dice Toynbee, el Occidente ha venido a jugar el papel del Tentador de la Creación obligando al Mundo a una nueva recreación. La Civilización Occidental, dice el pensador inglés, "está desempeñando el papel mítico de Mefistófeles respecto a toda civilización viviente y respecto a toda sociedad primitiva existente en la faz de la Tierra".[4]

A la incitación occidental han venido contestando todos los pueblos llamados marginales en diversas formas. La respuesta a estas incitaciones causa ahora alarma al Occidente que las considera, a su vez, como agresiones. Pero hay que afirmar, dice Toynbee, "no ha sido el Occidente el que ha venido siendo golpeado por el Mundo, sino que ha sido el Mundo el que ha sido golpeado fuertemente, por Occidente".[5] Todos los pueblos de la tierra podrán decir sin vacilación: "El Occidente ha sido el máximo agresor de todos los tiempos". Pero ahora la situación está cambiando, afirma Toynbee, y el Mundo hace sentir al Occidente algo de lo mucho que de éste ha sufrido. "La alarma y la indignación de Occidente muestra que para los occidentales es todavía una experiencia nueva sufrir de las manos del Mundo lo que éste ha venido sufriendo, durante las pasadas centurias, de las manos de Occidente." [6]

Dentro de estas reacciones se encuentran la de pueblos débiles como México. La respuesta mexicana al estímulo occidental puede llegar a originar una expresión cultural propia de esta cultura que signifique una aportación a la Cultura Universal en el amplio sentido que la misma debe tener. El impacto de Occidente sobre pueblos coloniales como el nuestro no sólo ha dado lugar a una subordinación de los intereses nacionales a los imperiales de Occidente, sino también a un orden interno determinado, originado por esta subordinación colonial. La proletarización exterior ha originado, también, la forma de proletarización social interior. Mientras en el

[3] En el próximo capítulo haremos una mayor referencia a esta tesis de Toynbee sobre México y su Revolución.

[4] A. J. Toynbee, *Estudio de la Historia.*

[5] A. J. Toynbee, *The World and the West,* Oxford University Press, 1952.

[6] A. J. Toynbee, *op. cit. ant.*

Occidente la proletarización interna tiene su origen en formas de organización social y económica derivadas de su propia estructura interior, la proletarización interna de los países coloniales como el nuestro tendrá su origen en una organización que le es exterior, la propia de los países de que es colonia. En nuestro caso ha sido el Mundo Occidental, Europa y los Estados Unidos, el que ha originado la forma de nuestra organización social desde el siglo XVI hasta nuestros días.

España al colonizar México impuso un orden social dentro del cual, el papel de proletariado correspondía a los naturales del país conquistado y, con el tiempo, a los mestizos que surgieron del ayuntamiento de blancos con indígenas. El criollo, el hijo y descendiente blanco del conquistador, quedó subordinado políticamente a la Metrópoli, pero en situación social privilegiada respecto a la clase proletaria indígena y mestiza. A partir de mediados del siglo XIX, dentro de un orden social en el que el mestizo tomó la iniciativa y dirección social del país, México como nación quedó subordinada económicamente a la gran burguesía Occidental encabezada por los países anglosajones. El orden social interno de México volvió a quedar determinado por esta relación exterior con pueblos de los cuales pasaba a ser colonia económica. Los mestizos, como grupo más afín con los intereses económicos de Occidente, tomaron la dirección del país y lo estructuraron como nación libre políticamente, pero subordinada económicamente a la gran burguesía Occidental de la cual fueron servidores durante esa etapa de nuestra historia conocida con el nombre de Porfirismo o Porfiriato. En esta etapa, el mestizaje, convertido en una pseudo-burguesía nacional, impuso un nuevo orden social dentro del cual el papel de proletario siguió correspondiendo a los indígenas. Hasta 1910 en que se inicia la llamada Revolución Mexicana que aspira, dentro de sus posibilidades, a establecer un orden social más de acuerdo con sus necesidades internas y menos subordinado a los intereses imperialistas de Occidente.

7. *El impacto de la Conquista en México*

En la parte anterior hemos visto cómo el Occidente ha venido justificando su predominio sobre otros pueblos, mediante una discriminación o regateo de la humanidad a los hombres que forman estos pueblos. Por lo que se refiere a México, ya hemos visto, también, cómo este regateo parte con la Conquista y se prolonga durante toda la Colonia. Tanto desde el punto de vista de las diferencias raciales como culturales o religiosas, se regatea a los indígenas su calidad humana. Este regateo permite justificar la subordinación de los mismos al dominio de sus conquistadores europeos. Aun las soluciones más cristianas, si bien es cierto que no niegan la humanidad de los indígenas, sí niegan que esta humanidad haya alcanzado el desarrollo que es menester para que se equiparen como iguales o semejantes a sus dominadores.

La plena humanidad sólo se alcanza mediante una determinada educación. Y ésta, sólo puede dársela al indígena el hombre que la posee: el español. Mientras no alcance esta educación será visto como algo menos que un hombre: como una criatura, para los más humanitarios de sus dominadores; como un animal, para los más inhumanos de ellos. Por ello la Corona Española y la Iglesia los encomiendan, junto con sus bienes y posesiones, a los que se suponen cristianos señores que se encargarán de hacer de ellos verdaderos y completos hombres.

De esta manera, los indígenas más que encomendados vendrán a ser propiedad de sus encomenderos. Sin alterar la organización y forma de trabajo propio del indígena, el español recibirá todos los frutos de éste, dejándole tan sólo lo apenas imprescindible para subsistir. En la misma situación habrá de caer el mestizo, que surge con el tiempo como resultado de la unión libre de españoles con indias. Sólo que éste no cae ya en la situación de encomendado. La situación del mestizo, como veremos más adelante, resultará ambigua y, por ambigua, fuera de una concreta determinación social como la que poseía el indígena. Junto con el mestizo estarán otros grupos, determinados, igualmente, en forma racial: negros, mulatos, zambos, saltapatrás y otra serie más de combinaciones raciales ajenas a la pureza del blanco español y del indígena. Todos estos grupos, al igual que el mestizo, irán formando la estructura social de la Colonia que oscilará: entre el blanco español, como minoría dominante, y el indígena, como mayoría proletaria.

Aun dentro del grupo blanco se establecerá una diferenciación, más política que social o económica: la del metropolitano y el criollo. El primero estará formado por los españoles enviados expresamente a México por la Corona para representarla y establecer el orden político de subordinación a ella. Gobernantes y administradores de la Corona forman este grupo. El otro estará formado por los hijos y descendientes de los conquistadores o de esos gobernantes y administradores cuyos hijos nacían y quedaban en las Colonias. Desde la primera generación los criollos aspirarán a ser los gobernantes y administradores de las Colonias con más derechos que los intrusos enviados por la Corona. Su problema fue siempre de carácter político. Su ambición, desplazar al metropolitano, pero sin alterar el orden social existente dentro del cual aspiraban a ser, no sólo usufructuarios, sino dirigentes. En la historia de México hasta mediados del siglo XIX serán éstos los elementos activos de la misma.

La diferenciación racial de criollos, mestizos e indígenas se convertirá, con el tiempo, en diferenciación no sólo social, sino cultural. Su diversa educación o formación cultural dará origen a diversos modos de sentir la realidad y de actuar sobre ella. Estos modos de actuar y enfrentarse a la realidad mexicana trascenderán la pura diferenciación racial para convertirse en formas o modos de ser propios del mexicano en diversas etapas de su historia. En cada una de estas etapas el mexicano irá tomando diversa conciencia de su realidad, luchando, en cada caso, por liberarse de las imposiciones externas que le son conscientes. En cada caso, la conciencia de una determinada forma de la realidad mexicana servirá de estímulo a la toma de conciencia de otra forma de esta realidad que no era aún consciente. Al estímulo total, dado por Europa a partir del siglo XVI, se irán dando respuestas parciales en cada una de las cuales se hará patente algo de la realidad propia de México. La Revolución de Independencia de 1810 será la respuesta criolla a la imposición política impuesta por España desde el siglo XVI, pero sin alterar otras formas de imposición como la mental y la social. La Revolución de 1857, llamada de Reforma, fue la respuesta a la imposición mental que impedía a México entrar en la órbita del progreso material patrocinado por el Occidente anglosajón; pero sin alterar, tampoco, el viejo orden social establecido por la Colonia respecto a las clases más explotadas como la indígena y a la tenencia de la tierra, fuente de la economía de un pueblo rural como el mexicano La Revolución de 1910, llamada simbólicamente Mexicana,

vino a ser la respuesta a la imposición social que había venido imponiendo el Occidente desde el siglo XVI, y que no había sido alterada en ninguna de las anteriores revoluciones; esta revolución ha significado, también, una vuelta a los orígenes respecto a la tenencia de la tierra, con la transformación económica que la misma representa, como base para una nueva organización social, de acuerdo con la realidad mexicana; también, pretende ser una respuesta nacional a estímulos culturales que le eran ajenos, adaptándolos a expresiones más propias dentro de un ámbito de coordinación universal.

En cada una de estas revoluciones parciales, los grupos sociales a que dio origen la Conquista y la Colonia, sobre la base de una discriminación racial, se transformaron en líderes que, consecutivamente, fueron expresando un ideal de integración nacional cada vez más poderoso. Cada uno de ellos —con su modo de ser, sus características y actitudes psicológicas, producto del medio o circunstancias en que se formaron—, forjó el instrumento cultural más adecuado para transformar las circunstancias que se le presentaban como adversas. Y en cada caso dejaron de ser grupos discriminados racialmente para expresar una voluntad nacional cada vez más consciente. El ideal de independencia política de los criollos en 1810 fue abiertamente secundado por mestizos e indígenas que veían en el mismo la posibilidad de un cambio en sus respectivas situaciones. Igualmente en 1857 los grupos sociales que, junto con el indígena, formaban lo que podríamos llamar el proletariado, no tuvieron empacho en secundar la revolución mestiza que tendía a transformar los viejos hábitos y costumbres impuestos por la Colonia y conservados por los criollos, para formar el núcleo de una burguesía que fuese semejante a la gran Burguesía Occidental, expresión del máximo progreso.[7] Igualmente, la Revolución de 1910, se transformó en revolución nacional al coincidir el anhelo de las clases indígenas campesinas, con los anhelos de otros grupos o clases sociales que aspiraban a un cambio en la sociedad mexicana impuesta por los grupos mestizos, cuyos intereses se congregaron en torno a Porfirio Díaz. En cada una de estas revoluciones participaron criollos, mestizos e indígenas sin discriminación.

La discriminación, a partir de la Revolución política de Independencia en 1810, empezó a ser más económica que racial. Del ideal conservador de los criollos, en la primera mitad del siglo XIX, participaban, no sólo criollos desde el punto de vista racial, sino también mestizos e indios de sangre pura. Igualmente, del ideal progresista y liberal de los mestizos que se enfrentó al ideal conservador y dio lugar a la citada revolución de Reforma, participaron, no sólo mestizos, sino también criollos e indios de pura sangre, como el máximo líder de esta revolución: Benito Juárez. Igualmente en la revolución campesina y, por ende, casi indígena, participaron tanto criollos como mestizos, ya casi sin conciencia de su origen racial.

Por supuesto, en una sociedad como la nuestra que descansa, o ha venido descansando, en una economía esencialmente rural, toda discriminación social de carácter económico se hará, por lo general, patente sobre el grupo que soporta esta economía: el indígena. Los pobres, el pueblo, la llamada clase baja, el proletariado del campo y de la ciudad, están formados en una

[7] Véanse mis libros *El positivismo en México*, segunda edición, 1953, y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, 1944.

alta proporción por indígenas; pero no necesariamente por ellos en su totalidad. De aquí que parezca, aun en nuestros días, que se sigue estableciendo una discriminación racial. Pero no es así, esta discriminación cesa en cuanto alguno o algunos de esos miembros de los grupos indígenas cambia su situación económica y la adquieren aquellos individuos de otro tipo racial cuya situación económica les lleva a trabajos de baja escala social. A partir de la Revolución de Independencia, decía antes, los grupos sociales discriminados racialmente fueron estimulados en forma tal que sus individuos pudieron empezar a cambiar su situación social, independientemente de su origen racial. A partir de entonces se logró que esa asimilación cultural, que tanto discutiera la Conquista y la Colonia, respecto a la capacidad de los indígenas para la misma, fuese suficiente para hacer de un indio un presidente de la República, un gran general, un gran escritor y, en nuestros días, un mexicano sin más.

Así, al impacto de la Conquista Occidental en el siglo XVI, con el espíritu discriminatorio que le sirvió para justificar su dominio, ha dado México una serie de respuestas sucesivas en las que se ha venido haciendo patente la conciencia de su realidad como expresión concreta de lo humano. Esta realidad con ser nacional, que es lo mismo que decir limitada, no es por ello menos humana que aquella de que había venido haciendo gala el Occidente, presentándola como lo universal por excelencia. La propia y la ajena se le presentan ahora como limitadas; pero no tan limitadas que sean incomprensibles, esto es, universalizables por medio de una mutua comprensión. De aquí que limitación, por un lado, y comprensión por el otro, vengan a ser el mejor índice de que posee la tan regateada humanidad.

8. *La respuesta y estímulo criollos*

Las diversas respuestas mexicanas al estímulo occidental, hemos visto, fueron dadas a través de una serie de grupos que, empezando por ser raciales, terminaron por ser expresiones de una nacionalidad en formación. Cada uno de estos grupos, concretamente el criollo y el mestizo, ha dado una respuesta al estímulo occidental de que ha sido objeto a partir del siglo XVI, pero a su vez ha venido a ser un estímulo dentro de la realidad mexicana, provocando la respuesta de otros grupos que, es a su vez, respuesta al estímulo occidental. En especial dialéctica cada *respuesta externa* al estímulo de Occidente, es a su vez *estímulo interno* para una nueva *respuesta externa* a otros estímulos occidentales. Por lo que se refiere al indígena éste ha reservado sus respuestas, que sólo se apuntan en nuestros días a partir de la Revolución de 1910. La razón de esto trataré de darla más adelante. Por lo pronto empecemos con la respuesta criolla al estímulo occidental y al estímulo que a su vez ha originado su respuesta dentro de esta dialéctica ya señalada.

El criollo, el hijo y descendiente del conquistador, se encontró dentro de la sociedad mexicana formada por el impacto de la España Imperial sobre América, en una situación rebajada respecto a los que consideraba sus derechos como heredero de unas tierras ganadas por el esfuerzo y valor de sus padres o abuelos. Más que a la Corona o, lo que era peor, a los enviados de ésta, correspondían a él todos los derechos de gobierno y administración de unas tierras que le pertenecían por todos los conceptos, incluyendo los de nacimiento. Pero no era así, de estas tierras sólo recibía los frutos, o parte de los mismos. Como titular era dueño y señor de tierras y hombres indígenas; pero de estas

propiedades tenía que rendir permanente cuenta a los peninsulares representantes del rey. Una vida ociosa, trivial e intrascendente, rodeaba su vida. Las grandes aventuras de sus padres y abuelos pasaban ya a la historia; la casi totalidad de las tierras del Nuevo Mundo estaban conquistadas y colonizadas. Lo que quedaba no valía la pena. Salvo las expediciones a las Filipinas y alguna expedición contra indios revoltosos o el alistamiento en las tropas del rey en Europa, no había mayores incentivos. Los representantes de la Corona y la Inquisición vigilaban todos sus movimientos. La aventura, tanto militar como espiritual resultaba prácticamente imposible. Sólo quedaba el mando, el gobierno y administración de estas tierras. Por alcanzar éste conspiraría permanentemente hasta alcanzarlo en 1810.

El predominio político de la Península Española sobre las Colonias provocaría así la respuesta criolla que aflorara con la Revolución de Independencia en 1810. Sin esta terca imposición política de España la independencia habría tardado todavía algunos años. Los criollos no aspiraban a separarse de España, tan sólo a tomar los puestos de mando y administración de las Colonias. Eliminadas las autoridades peninsulares españolas sólo se trató de poner en su lugar las equivalentes de origen criollo. El *status* social permaneció inalterado, o al menos pretendieron que así permaneciese. Se trató de conservar todos los privilegios, tanto los de los peninsulares, ahora en manos de los criollos, como los de la Iglesia. Se pretendió continuar la vida colonial sólo que ahora bajo un dominio criollo. La corona que había rechazado un Fernando VII era entregada a uno de los caudillos criollos: Iturbide. Los grupos que habían participado en la Revolución, los mestizos e indígenas, parecía que no tenía ya otro papel que el aceptar el viejo estado de cosas que ahora establecía un nuevo grupo social en apariencia triunfante. La independencia política se había alcanzado, por ésta habían luchado lo mismo criollos que mestizos e indios, no había ya más que hacer, sólo establecer el orden que la revolución había alterado. Se trataba tan sólo de un incidente molesto, pero necesario. Lograda la finalidad no quedaba sino poner fin al mismo.

En efecto, tanto grupos mestizos como indígenas habían secundado esta revolución encabezada por los criollos. Al igual que ellos aspiraban a poner fin a una situación que les resultaba aún más enojosa que para los criollos. El problema de los mestizos y los indios no era tan sólo el de alcanzar el poder político. Había algo más, este poder serviría para transformar, también, la situación social en que se encontraban colocados. Los mestizos aspiraban a dejar de ser los parias que habían venido siendo en la Colonia. Entes sin situación social determinada; sin derecho al usufructo de bienes como los criollos, ni a la protección de los indígenas a que obligaba la Corona a todos los españoles. Por lo que se refiere a los indígenas, éstos aspiraban a dejar de ser tutoriados, a ser dueños de sus tierras, a gozar de los frutos del trabajo que ponían en las mismas. No se trataba de un simple cambio político, de un cambio de señores. Cada uno de estos grupos veía en la revolución la posibilidad de un cambio en su propia situación.

Los criollos sólo tenían capacidad para ver el cambio que a ellos interesaba: el político; más allá de este cambio serían tan ciegos como los peninsulares lo habían sido para con sus legítimas aspiraciones. Esta actitud provocaría pronto un sordo descontento y rencor dentro de los grupos indígenas que veían frustradas sus esperanzas; y un descontento y rebelión abierta de parte de los mestizos. Este descontento haría

patentes grados de emancipación a que se podía llegar para alcanzar una auténtica independencia, no sólo frente a las pretensiones de los criollos, sino frente al espíritu de que era expresión.

Este espíritu era el mismo que había impuesto a la América la Europa absolutista que la había conquistado. Espíritu dogmático, ajeno a todas las libertades humanas. Este espíritu aún se hacía patente en los hábitos y costumbres del nuevo México independiente. Los criollos no eran otra cosa que expresión de este espíritu y sus más acendrados defensores. Frente a este espíritu los mestizos opondrían el espíritu de la Nueva Europa, el espíritu simbolizado por las ideas de progreso material y el liberalismo. México también podría ponerse a la altura del progreso alcanzado por el Mundo Occidental. La lucha interna, entre los criollos conservadores y los mestizos liberales, tenía una significación externa más amplia, era parte de la lucha que se libraba en todo el Mundo Occidental contra el espíritu de *retroceso*. México, con esta lucha, se emancipaba de otras de las formas de dominio que le había impuesto el Occidente en el siglo XVI. Se realizaba lo que se ha llamado la *emancipación mental* de América. En esta emancipación México jugaba un papel privilegiado.[8] Los mestizos, presentándose a sí mismos como tales, encabezaban este movimiento y formaban las bases y el instrumental cultural, económico y político que con el tiempo diese origen a la formación de una gran burguesía semejante a las grandes burguesías europeas y a la norteamericana.[9]

[8] Véase sobre esto mi libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México, 1949.

[9] Véase Justo Sierra, parte referente al movimiento de Reforma en *La evolución política del pueblo mexicano* y mi libro, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

9. *La respuesta y estímulo mestizos*

Si la dureza de la vida, la adversidad y la falta de un seguro apoyo son los mejores estímulos, al decir de Toynbee, entonces es posible que de los grupos sociales que hemos indicado no haya uno en el que los estímulos hayan sido más fuertes como en los mestizos. Surgen a la vida accidentalmente, son los hijos no buscados de blancos e indias. Ni los unos, ni las otras los desean; son concebidos como fruto de pasiones e instintos que buscan su inmediata satisfacción. Sus padres se avergüenzan de ellos o, simplemente, los ignoran; para la madre son una carga recibida estoicamente. Son simples y puros *accidentes* y como tales no tienen un lugar en la sociedad colonial. Carécen de derechos, y con ellos, de toda clase de bienes seguros y propios. Como hijos naturales o bastardos de blancos resultan también los hermanos accidentales de éstos. Fraternidad sabida aunque nunca públicamente reconocida. Situados entre dos razas y dos culturas fluctuarán dentro de ellas sin pertenecer, definitivamente a ninguna. Toda su vida será también un movimiento pendular, y por pendular, formado de múltiples accidentes. Carecen de toda protección, no poseen la seguridad que daba al criollo la de ser el *legítimo* heredero de su padre; carecen también de la paternal protección que el blanco hispano estaba obligado a ofrecer al indio. No son ni herederos ni encomendados. Sus bienes, si poseen algunos, carecen de legitimidad. No poseen más bien que su personal libertad, con la cual no saben qué hacer legítimamente.

Para subsistir se adaptará, circunstancialmente, a las situaciones que la realidad le irá presentando. Sin comprometerse con ninguna se plegará en forma tal que le dé un mínimo de seguridad. Esta seguridad la buscará en los señores, los

metropolitanos y criollos, de los cuales será, no fiel sino ladino servidor. Cínico a veces, hipócrita otras, simulará lealtad a quien le ofrezca seguridad, para traicionarlo cuando ésta falle. Una relativa lealtad entre sus iguales le permitirá, por otro lado, formar los cuerpos o grupos que en su oportunidad han de barrer con los criollos y su espíritu conservador.

"Los mendigos —se ha dicho— no pueden elegir", por esto los mestizos aceptan su cerrada situación y preparan, dentro de ella, los elementos que en el futuro le permitan transformarla. No teniendo nada concreto que defender, ni seguridad alguna que guardar, formarán el elemento revolucionario por excelencia. Nada les va ni les viene en una sociedad que no han hecho y con la cual se han encontrado por accidente. Si algún mundo o sociedad les pertenece, éste sólo puede estar en el futuro, en una sociedad hecha por ellos mismos, en una sociedad que nada tenga que ver con un pasado que no es su propia obra. Acompañan a los criollos en su revuelta contra la Metrópoli; pero no los acompañan en sus ideas de restauración en un orden colonial criollo.

Cuando este orden es establecido, o al menos cuando se intenta establecerlo, los mestizos le rechazan y lo combaten. Lo que quieren es otro orden, un orden social nuevo, ajeno a un pasado que es menester extirpar plenamente. Este pasado debe ser eliminado, no sólo desde el punto de vista político, sino cultural y mental. No basta arrancar a España el dominio político, además, es menester, desarraigar sus hábitos y costumbres; esos hábitos y costumbres que han hecho una sociedad en que la desigualdad por naturaleza es la que establece las categorías. La nueva Europa, el Occidente Moderno, ha establecido nuevas categorías: las que se basan en la capacidad personal de los individuos, no en herencias ni en desigualdades raciales de los cuales ellos no pueden ser responsables. El individuo, como tal, debe ser el único responsable de su destino. Su puesto en la sociedad debe depender de esta su capacidad para alcanzarlo. El bienestar social y el confort material deben ser expresión de la capacidad de los individuos para alcanzarlos.

El mestizo establece las bases para alcanzar este bienestar. Completa la Revolución de Independencia con una nueva revolución, mediante la cual se intenta ahora liberar a México, definitivamente, de sus viejos lazos con el pasado colonial. Estos ideales se establecen en la Constitución de 1857 y en los nuevos sistemas educativos, conforme a los cuales se pretende transformar la mente y hábitos de los mexicanos.[10] Mediante este nuevo orden legal y estos nuevos sistemas educativos, se aspira, como dice Justo Sierra, a establecer las bases para la formación de una gran burguesía que haga de México un país a la altura del progreso. El mestizo toma la dirección de México y empieza a darle un sentido del que había carecido hasta la fecha: el de *nacionalidad*. Rompe con otra de las formas culturales que le había impuesto el Occidente en la Conquista y la Colonia; pero aún seguirá dependiendo de éste en una nueva forma de servidumbre: la que le impondrá la Burguesía Occidental a la cual trataba de semejarse.

Transformó los métodos educativos e inició una transformación económica y social de la República. El positivismo y su idea de progreso significaron los nuevos ideales por realizar. Tecnificar, e industrializar el país, fueron unas de las metas dentro del nuevo orden. Los ferrocarriles y, más tarde los telégrafos, cruzaron el país. Parecía que se rea-

10 Tal es lo que se pretende con una educación de carácter positivista. Véanse mis libros sobre este tema.

lizaba el nuevo ideal de progreso. Los mestizos, convertidos en burguesía nacional, parecían ser los orientadores de esta transformación. Sin embargo, quienes habían hecho la independencia política y mental de Europa, de la Europa medieval, caían en una nueva servidumbre. Nuestra burguesía no alcanzó a ser sino una clase privilegiada al servicio de la gran Burguesía Occidental. A ella se había entregado la explotación de todas las materias primas. Todas las concesiones, por lo que se refiere a industrias, compañías comerciales y de transportes, quedaron en manos de esta burguesía occidental. La llamada burguesía mexicana no vino a ser sino su servidora, una especie de amanuense que llevaba la contabilidad de estos grandes intereses, y por la cual recibía una limitada compensación económica, la suficiente para hacerle creer que podría ser algo parecido a la burguesía que era su modelo.

Por lo que se refiere al orden social, esta pseudo-burguesía no quiso alterar nada que no conviniese a sus intereses. El campo siguió siendo uno de los medios más seguros de explotación. Los grandes propietarios de tierras en lugar de decrecer, aumentaron. Los vencidos criollos continuaron, conservadoramente, viviendo de la explotación de sus viejas haciendas. El nuevo grupo, de origen mestizo, obtuvo a su vez tierras y, con ellas, hombres que las trabajaran. Se crearon nuevos y poderosos latifundios en manos de extranjeros a través de las llamadas Compañías Deslindadoras.

Los indígenas, que habían formado las infanterías y carne de cañón de todas las luchas libertarias, fueron nuevamente relegados. En lugar de devolvérseles las tierras, que venían reclamando desde la Conquista, se les quitaron otras. No sólo no recibieron protección, sino que se les privó de la que limitadamente le había sido dada por la Corona española. Las comunidades agrarias, en nombre de un falso postulado referente al estímulo individual, fueron destruidas. En la darwiniana lucha por la vida y supervivencia del más apto sostenida por la clase dominante, los indígenas quedaban desplazados arrancándoseles toda protección.

Esta situación habría de provocar una nueva reacción en la que el indígena, el hombre del campo, sería el principal protagonista. Junto a él se levantarían otros intereses y otros grupos; pero, por vez primera, su problema, el de la propiedad de la tierra, sería de una de las principales banderas de la nueva revolución, la mexicana, de 1910. Esta reacción contra una situación de malestar concreto, sería también el punto de partida para una nueva respuesta al estímulo occidental.

10. *El estímulo occidental y la respuesta indígena*

Como se ha dicho, los grupos indígenas, no todos, sino parte de ellos, habían participado siempre en todas las luchas que por la libertad habían venido sosteniendo criollos y mestizos. En cada una de estas luchas el indígena esperó siempre una oportunidad para hacer valer sus intereses. Sin embargo, ninguna de estas luchas los satisfizo. Su bandera apenas aparecía esporádicamente, para ser luego olvidada en medio de los más salientes intereses de los grupos que encabezaban las revoluciones. A pesar de constituir la mayoría de la Nación, los estímulos que provocaban la reacción de otros grupos, no alcanzaban a provocar una reacción semejante por parte de los indígenas como la que se expresó en la Revolución de 1910. ¿Qué pasaba?

El indígena y su cultura, como se ha visto ya, recibieron el más fuerte impacto que ha podido sufrir cultura alguna de parte del Oc-

cidente. El español no se conformó, como lo hará el sajón en sus colonias, con establecer sobre el indígena un predominio político y económico; también se empeñó en establecerlo cultural. El indígena fue sometido brutalmente dentro de las formas de una cultura que no le era, ni remotamente, cercana. La cultura que le era propia fue borrada hasta el grado de hacer perder su sentido a las expresiones de la misma. Como esos monumentos de piedra cuyo sentido tiene ahora que serles arrancado por los arqueólogos a pesar de que en torno a ellos siguen viviendo los descendientes de sus creadores. Para el indígena mismo, este sentido quedó oculto, disfrazado por fórmulas ajenas, occidentales, en una combinación de difícil discriminación.

Desde la Conquista los misioneros cristianos se empeñaron en una tarea contradictoria: por un lado, en poner a los indios a la altura de sus cristianos conquistadores; por el otro, en librarlos de los defectos naturales de éstos. Se les enseñaba religión y artes; pero se trataba de evitar entrasen en contacto con la vida propia de éstos. Las comunidades indígenas puestas bajo la vigilancia de los misioneros representaron remansos donde esperaban detener el espíritu violento y ambicioso que caracterizaba ya a la civilización europea, expresada en aventureros que hacían la conquista de este mundo. La vida sencilla y natural de los indígenas les parecía un valladar al modo de ser de estos aventureros. En Europa misma se luchaba contra este espíritu ambicioso de riquezas y poder, que había originado tantos males. Esos males contra los cuales habían imaginado sus utopías un Moro, un Campanella o un Bacon. Las comunidades indígenas representaban ya ese mundo ideal hacia el cual se dirigían los hombres cansados de la rapiña y la violencia. Comunidades como la preservada por Vasco de Quiroga en Michoacán son un modelo de estos ideales. De esta manera se cristianizaron múltiples comunidades de indios; pero al mismo tiempo se les evitó entrar en contacto abierto con el mundo de sus conquistadores. De ellos no fueron sino servidores casi sin voluntad o expresiones de un ideal de humano que sólo la reservación podía mantener. El estímulo fue así frenado, no se incorporaron a la vida de lo que habría de ser en el futuro la Nación Mexicana, sino tardíamente, cuando estas defensas, cuando este ideal de incontaminación fue destruido por obra y gracia de los mestizos que disolvieron las comunidades indígenas para apoderarse de sus tierras, cuando se les quitó toda protección y se encontraron en un mundo, en el cual tenían que conquistar los derechos que les eran propios. Cuando ese espíritu ambicioso de poder y riquezas, expresado en la nueva burguesía mexicana, rompió los cercos establecidos por el espíritu cristiano de los misioneros y guardianes de la buena naturaleza de los indígenas, entonces éstos se vieron obligados a actuar en la misma forma que antes habían actuado otros grupos en defensa de sus intereses.

Los criollos, hemos visto, actuaron revolucionariamente ante los obstáculos políticos y administrativos de la Metrópoli; los mestizos ante los obstáculos que les impuso un medio social y cultural dentro del cual carecían de seguridad, defensa o protección alguna. Los indígenas sólo habían actuado cuando esa seguridad inmediata que era la de su tierra le fallaba. Esta falla fue total cuando se les arrancó toda protección, cuando dejaron de reconocérseles, aunque fuese nominalmente, el más mínimo derecho a las tierras que los alimentaban. Cuando todas las leyes proteccionistas que les amparaban fueron puestas en tela de juicio y se arrancó a la Iglesia su capacidad jurídica para pro-

teger estas tierras, el indígena se vio obligado a entrar en la lucha propia de todos los mexicanos; en la vida nacional, con todos sus enormes defectos, esos defectos de los cuales se les quiso preservar. Frank Tannenbaum dice al respecto al referirse a esta etapa de la vida mexicana. Al amparo de la ley de 1883 que dio contratos a compañías particulares para deslindar tierras, se formaron grandes y poderosos latifundios. "Pueblos enteros se encontraron despojados de sus tierras o incorporados a grandes latifundios. Los terrenos nacionales caían en manos de compañías casi todas extranjeras, de tal manera que éstas llegaron a absorber una cuarta parte del área total de la República, en muy pocos años. Se ha dicho que el carácter general de este movimiento fue más desastroso que la Conquista Española, porque los conquistadores estaban obligados, por lo menos en parte, a respetar las tierras de los indios, mientras que durante el régimen de Díaz éstos estaban completamente a merced de sus nuevos amos, sin contar siquiera con la protección de la legislación española."[11] El régimen de Díaz, de acuerdo con las ideas positivistas del triunfo de los más aptos en la lucha por la vida y de la necesidad de proteger los intereses de éstos por ser los verdaderos motores del progreso, destruyó las comunidades indígenas y trató de reducir la población indígena sustituyéndola por inmigración extranjera. El estímulo era ahora poderoso, esa otra parte de la que debería ser la Nación Mexicana era obligada a dar respuesta rápida a este nuevo impacto. En un principio el indígena pareció ceder al impacto, pero un día, casi de golpe, la respuesta se hizo sentir con todo su poder. Los grupos indígenas, envolviendo a toda la Nación, encabezarían la nueva Revolución, la de 1910, dándole ese carácter nacionalista que ahora tiñe multitud de formas de nuestra cada vez más consciente cultura.

---

[11] Frank Tannenbaum, "La revolución agraria mexicana", en *Problemas agrícolas e industriales de México*, núm. 2, vol. IV, México, 1952.

. . .hasta la comparativamente débil civilización nativa de México ha comenzado a reaccionar. La revolución por la que atraviesa México desde 1910 puede interpretarse como el primer movimiento para sacudir los avíos de civilización occidental que le impusimos en el siglo XVI*; y lo que ocurre hoy en México puede suceder mañana en los asientos de la civilización nativa sudamericana: el Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia.*

ARNOLD J. TOYNBEE
La civilización puesta a prueba

Desde 1910 el pueblo mexicano ha estado desempeñando una función sobresaliente en la vida pública de nuestra civilización occidental.

La revolución agraria en México desde 1910, me interesa particularmente porque pienso que en este aspecto, el pueblo mexicano ha sido un precursor. Lo que ha sido ya realizado en México en este campo, puede quizás, ocurrir en otros países latinoamericanos, y tal vez también en Asia o en África. La revolución agraria mexicana antes de ser, de una gran importancia en sí misma, me parece que constituye un evento histórico. Veo en ella, el principio de un movimiento de alcance mundial.

ARNOLD J. TOYNBEE
Carta. . .

III

RESPUESTA DE LA REVOLUCIÓN

11. *Vuelta a los orígenes*

La Revolución Mexicana de 1910 plantea, de golpe, los problemas con que México se había venido debatiendo en toda su historia, a pesar de todos los ocultamientos: el problema de la pertenencia de la tierra. Este problema lo había planteado la Conquista y había venido siendo escamoteado en las sucesivas revoluciones de Independencia y Reforma. Ahora, al agudizarse el problema con la actitud del régimen porfirista, los ancestrales dueños de esas tierras, los indios, se lanzaban al campo y exigían al grito de "Libertad y Tierras" los derechos que se les habían negado. Por vez primera esa fuerza reprimida y sorda de los inconquistados indígenas se dejó sentir con una violencia jamás imaginada. A su lado, como en otras ocasiones, volvieron a surgir otros intereses que en nombre del lema "Sufragio Efectivo. No Reelección" parecían sólo preocupados por cambios políticos y no sociales, como simple demanda de oportunidades para obtener el poder; pero estos intereses, a pesar de chocar con los primeros, tendrán que subordinarse a lo que era una auténtica revolución.

De todos los lugares de la tierra mexicana brotarían los oscuros dueños de ella reclamándola en todos los tonos. Todos los desposeídos, que ahora formaban la totalidad de la masa que había cargado con todos los sacrificios de las diversas luchas libertarias, se lanzaban al campo de lucha. Lo mismo los peones de las viejas haciendas de españoles y criollos, que los de los latifundios de mestizos y extranjeros. Lo mismo los miembros de las disueltas comunidades agrarias que los miembros de los grupos indígenas que se habían alejado hasta las tierras más miserables e inhospitalarias. Lo mismo mansos peones que altivos e indomables miembros de comunidades indígenas como la de los yaquis en Sonora. Lo mismo en el Norte que en el Sur; en el Este como en el Oeste del país. En todas las zonas, en todos los campos y ciudades, la hasta ayer pacífica República se estremeció al paso de estos hombres que brotaban de todas partes. Por vez primera México entero parecía unificado por una ola de violencia como expresión de un sordo descontento.

Múltiples libertades se hicieron patentes y, con ellas, las voluntades de hombres a quienes, hasta ayer, se les había venido negando tal calidad. Estas voluntades, sin banderas, sin planes a largo plazo, empezaron a exigir soluciones concretas a problemas no menos concretos como los que la falta de esa tierra reclamada representaban: el pan, un mínimo de seguridad vital inmediata. Frente a estas concretas exigencias se desbarataban todas las teorías y doctrinas importadas, todos los modelos de soluciones sociales aprendidos en libros o vistos en tierras extrañas. Las soluciones a los problemas que la realidad mexicana hacía patente con toda su violencia, no podría obtenerse sino de la realidad misma. Soluciones

alcanzadas sobre la marcha, mediante torpes pero cada vez más seguros ensayos. Por vez primera el mundo occidental y su cultura fue puesto entre paréntesis. Los campesinos que a caballo y pie surcaban la República de un lado a otro, nada sabían de las últimas doctrinas sociales y políticas de Occidente. De éste sólo tenían la acartonada imagen que les había dejado el régimen de Porfirio Díaz.

De la civilización y del progreso no conocían otra cosa que el despojo de que habían sido objeto para realizarlos. Muchos de los hombres que ahora estaban en armas jamás habían oído siquiera estas palabras. No sabían sino lo que sus padres y los padres de sus padres les habían enseñado en una cadena que se remontaba hasta un pasado que iba más allá de la época en que unos hombres blancos les habían arrancado sus tierras, les habían humillado y sometido; pero no habían podido borrar de sus mentes los viejos ritos y el sentido de una vida en la que lo traído por estos blancos era sólo superficial. Ahora estos hombres entraban en las ciudades tropezando con expresiones de una civilización que les era desconocida o superficial. Era, ahora su mente, y su conciencia, la que se asentaba sobre este mundo ajeno y le imponía sus propios puntos de vista. Los papeles se cambiaban: la conciencia de hombres marginales, de hombres que habían permanecido al margen de las imposiciones occidentales, se proyectaba sobre el mundo que se le había querido imponer adaptándolo a sus necesidades.

El mundo indígena, hasta ayer ahogado bajo los intereses de otras clases que se habían venido justificando con doctrinas importadas, se imponía a su vez y justificaba intereses, no sólo indígenas, sino de todo hombre explotado independientemente de su situación racial. Este mundo y sus hombres se convirtieron en símbolos de lo popular, del pueblo. Y siendo de lo popular lo fueron también de la Nación. De una nación que no quería ya parecerse a ninguna otra extraña, por poderosa que ésta fuera; sino que veía en sí misma los elementos de su constitución. Lo indígena matizó todas las expresiones culturales, sociales, políticas y económicas del país. Representó a la nación misma; su historia, esa historia no reconocida hasta ayer, se convirtió en la raíz y base de la misma. El color oscuro de estos hombres se convirtió en el color preferido de los artistas que lo utilizaron para expresar lo que consideramos como más propio de México. La sufrida y estoica figura del indio se alzó vigorosa en todos los murales de los grandes pintores de la Revolución, tan vigorosamente como se había alzado en los campos de batalla para luchar por lo que ancestralmente le pertenecía. Su silencio y laconismo se hizo también patente en la obra de la nueva novelística mexicana; pero con un silencio y laconismo que al mismo tiempo que protesta era fórmula de expresión del hombre propio de México. Los poetas, aun los más esotéricos, dejaron sentir, dentro de este esoterismo, el alma que animaba a estos hombres que simbolizaban ahora la mexicanidad. Al lado de pintores, novelistas y poetas aparecerían pronto los filósofos que verían en el indígena el más poderoso elemento de nuestra nacionalidad. El indígena simbolizaría ahora ese elemento cuya resistencia a toda imposición extraña había permitido la creación de un auténtico espíritu nacional.[1]

El indio representó así el espíritu propio de nuestra llamada Revolución Mexicana. Fue su más poderoso impulsor y exponente y arras-

[1] Este hecho es ahora reconocido por otros países en nuestra América. Véase mi libro *La filosofía como compromiso,* parte titulada "México en Iberoamérica".

tró en su violenta sacudida a todos los grupos, que, junto con él representaban las fuerzas vivas de la nación. Al teñir con su color la nueva etapa de nuestra historia puso, de hecho, fin a esa separación discriminatoria que la Conquista y la Colonia habían establecido y que no habían podido borrar las distintas revoluciones. El indio dejó de ser indio, como expresión denigratoria, para convertirse sin más, en pueblo. Ya no más encomendado, como estableció la Colonia; ya no más traba del progreso, como lo vio el Porfirismo. Esto es, ya no un pueblo dentro de otro pueblo, sino simplemente el pueblo. Por supuesto, pueblo con sus miserias y desigualdades económicas; pero de cualquier manera pueblo y no un objeto o cosa con el cual no se sabe qué hacer. Pueblo con miserias pero ya consciente de que éstas le vienen por otras razones en las que lo racial ya nada tiene que ver. Pueblo como base y origen de una nación dentro de la cual en vez de significar una afrenta es ya motivo de natural orgullo. Las diferencias, dije antes, son ahora más de carácter económico que racial.

12. *El espíritu del mestizaje*

Sin embargo, todo lo anterior no quiere decir, y es menester volver a insistir, que esta nueva etapa de nuestra historia sea propiamente indígena, aunque sea el indio el que le ha dado ya su color natural. No, en esta nueva etapa de nuestra historia ha sido también el mestizo el que le ha dado su sentido e, inclusive, esa interpretación indigenista. El malestar sordo y violento que dio origen a la Revolución como expresión de la injusta situación social en que se había venido manteniendo al campesino se transformó, sobre la marcha, en un movimiento con una determinada orientación. La orientación propia del mestizo, esa misma que había fracasado en su primer intento, en el que hemos visto expresarse a través de la llamada, por Justo Sierra, Burguesía Mexicana. Este primer intento fracasó porque lejos de ser una burguesía mexicana, no era otra cosa que un grupo servidor de los intereses de una clase extranjera y por extranjera ajena a los intereses de lo que debería ser, auténticamente, una burguesía mexicana. El grupo que intentó establecer esta nueva clase no hizo sino cambiar una servidumbre por otra; la de la impuesta por el imperialismo mental español, por la impuesta por el imperialismo económico de la gran burguesía occidental. Se pasó de un coloniaje a otro.

Con la revolución se establecen las bases para realizar los fracasados ideales de la burguesía porfirista. Estas bases las ofrecerá, una vez más, el espíritu mestizo. El movimiento revolucionario se orientó hacia el nacionalismo y hacia la constitución de una auténtica burguesía nacional. Esto es, hacia la constitución de una clase que, aun sirviendo a sus propios intereses, unificase al país social, política y económicamente. Una clase que absorbiese las dispersas fuerzas de la nación y les diese integración. Esta clase tendría que buscar en su propia realidad los elementos de su constitución y la solución de sus problemas, si no quería seguir siendo un apéndice de intereses extraños. La reorganización de la nación tenía que realizarse por otras vías que las de la imitación servil de clases que le eran extrañas por la diversidad de sus situaciones.

Dentro de esta realidad estaban las fuerzas indígenas a las cuales no se podía seguir ignorando o discriminando. Una economía nacional, para ser tal, tendría que apoyarse en estas fuerzas orientándolas. Los problemas que planteaban estas fuerzas tenían que ser resueltos dentro de un programa de integra-

ción nacional. De la capacidad de estas fuerzas para la producción y el consumo tendría que depender el éxito de la creación de una auténtica burguesía mexicana. La industrialización del país, sobre bases nacionales, dependería de la capacidad de estas grandes masas, hasta ayer segregadas de la nación, para adquirir y consumir los productos de la misma. No se trató ya, como con el Porfirismo, de constituir una burguesía *semejante* a la occidental, aunque fuese con el carácter de servidora, sino de constituir una burguesía de acuerdo con los elementos que proporcionase la propia realidad mexicana. Esta nueva burguesía tenía que ser lo suficientemente fuerte para servir sus propios intereses, pero sin caer en nuevas servidumbres extranjeras.

La propiedad de la tierra representó uno de los problemas de más urgente solución. La economía de un país, esencialmente rural como el nuestro, dependía de esta propiedad, de las manos que la trabajasen y explotasen. Los grandes acaparamientos de tierra no habían servido para otra cosa que para sostener a los miembros de esa raquítica burguesía a que dio origen el Porfirismo y para acrecentar las ganancias de los lejanos accionistas de las compañías extranjeras que las tenían. Era menester devolver las tierras a sus antiguos dueños o entregarlas a quienes las trabajasen directamente. Establecer nuevas comunidades agrarias o pequeñas propiedades según las circunstancias. Los miembros de estas comunidades y propiedades serían, con el futuro, los sostenes de la economía a que tendría que dar una industrialización como la proyectada por la nueva burguesía mexicana. Sólo sobre esta base se podría alcanzar una relativa independencia frente a los intereses de la gran burguesía occidental. De ella se podría ser eficaz colaboradora, pero ya no su simple servidora o amanuense. La nueva burguesía, si quería ser independiente, tendría que bastarse a sí misma, esto es, encontrar dentro del ámbito de su circunstancia los elementos que le permitiesen, no sólo producir, sino consumir. En el campo estaban esos elementos. Para reforzarlos o formarlos inició una nueva repartición de la tierra deshaciendo el *status* que había sido establecido desde la Colonia.

Ahora bien, este reparto, como es de suponerse, no ha sido realizado de acuerdo con los simples intereses de los campesinos, sino de acuerdo con los intereses de la clase que nuevamente ha tomado la dirección de la nación. Intereses que las mismas circunstancias han convertido en nacionales. Esto es, intereses en los cuales se juega, no sólo el porvenir de la nueva burguesía, sino también el de la clase campesina y obrera de México. De aquí que la reorganización de la propiedad de la tierra se haya realizado de acuerdo con diferentes criterios, según las necesidades e intereses de la clase dirigente. Estos criterios han dado lugar a grandes repartos, como los realizados durante el régimen cardenista, o a su freno en tiempos recientes. Se han estimulado o frenado diversas formas de propiedad dentro de las que no ha faltado tampoco la formación de nuevos latifundios. La nueva burguesía mexicana ha venido oscilando dentro de un juego de intereses dentro de los cuales es sólo una parte, aunque sea la más importante. Oscilando entre formas económicas propias de grandes países industrializados o de países propiamente rurales. Acrecentando la producción industrial a costa de los intereses de los económicamente pobres grupos de trabajadores del campo o del proletariado de estas industrias, para mantener su independencia frente a los intereses de la gran burguesía occidental.

Para esta difícil tarea, propia sólo

de países coloniales como el nuestro que tratan de alcanzar su independencia, el espíritu mestizo ha sido el más indicado. Ese espíritu de oscilación y despego de una situación determinada, ha permitido la elasticidad que es menester para mantener un justo equilibrio nacional dentro de un ambiente que lo dificulta continuamente. Por un lado, tiene que absorber y subordinar los intereses de grupos económicos, políticos y sociales hasta ayer ajenos a este espíritu nacional; por el otro, evitar caer en subordinaciones económicas internacionales que anulen este espíritu. Debe cuidarse, por un lado, de la desintegración; por el otro, de la subordinación. De la fuerza de su integración dependerá la fuerza de su independencia internacional; de ésta, a su vez, dependerá su capacidad de integración nacional. Para mantener la una y la otra ha realizado las más audaces experiencias económicas y reformas sociales. Al lado de un espíritu de libre empresa se han establecido progresistas reformas de un alto espíritu social. Se establecen las bases que permitan la creación de grandes industrias; pero al mismo tiempo las bases que permitan limitar los intereses a que dan origen éstas para defender los intereses de los grupos que necesariamente han de sufrir las consecuencias de este desarrollo.[2]

El mestizo ha podido mantener, así, el más difícil de los nacionalismos: el nacionalismo como reacción anticolonial dentro de circunstancias y situaciones coloniales. Un nacionalismo que, sin más armas que la justicia de sus pretensiones, exige el reconocimiento de su soberanía por encima de los intereses de los nacionales de otros países por poderosos que éstos sean. Un nacionalismo que sabe que en cada una de sus renovadas exigencias se juega toda su existencia.[3] Este nacionalismo y el espíritu que le animó permitió la elaboración de un sistema de defensas puramente moral. Sólo la terca insistencia en los propios derechos de hombres dispuestos a jugarse el todo por el todo, en un juego en que todo se podía perder o ganar, ha permitido ese respeto y consideración que ha ganado México en el exterior. Este espíritu, como se ha dicho, sólo lo podían poseer hombres acostumbrados a vivir todas las situaciones como incidentales o accidentales, hombres no acostumbrados a tomar nada como permanente, dispuestos, sin embargo, a jugarse el todo por

[2] Estas contradicciones se hacen patentes dentro de la misma Constitución de 1917, como lo hace observar Frank Tannenbaum en su trabajo *"México: la lucha por la paz y por el pan"*, en *Problemas agrícolas e industriales de México*, núm. 4, vol. III, México, 1951.

[3] Según Tannenbaum, la justicia de esta exigencia mexicana ha obligado a los Estados Unidos a llevar un trato especial con México, para no entrar en contradicción con el espíritu de libertad y de democracia de los cuales se dicen abanderados. Este mismo espíritu, dice, anima las pretensiones mexicanas, por lo tanto se le debe respetar, aun cuando este respeto choque con los intereses concretos de los ciudadanos norteamericanos puestos en disputa. La falta de este respeto arrancaría a los Estados Unidos la bandera que ha venido enarbolando en sus disputas con otros grandes países. "Si el pueblo mexicano estaba dispuesto al sacrificio antes que rendir su dignidad y su soberanía nacional —dice—, el pueblo de los Estados Unidos no podía ni quería aceptar ninguna oferta de sacrificio. Esto iba en contra de sus convicciones", estas ideas nos permitieron después "reñir una guerra mundial contra la agresión alemana en dos conflictos tremendos", "Bélgica, Polonia, Checoslovaquia, Manchuria y China pudieron ser defendidas con completa convicción por Wilson y Roosevelt, porque también habíamos defendido a México contra nosotros mismos". En *ob. cit.*

ese mínimo de permanencia, por lo accidental y limitado, por ser esto lo que consideran como propio.[4]

Sin embargo, a fuerza de jugarse el todo por el todo, a fuerza de afirmar lo circunstancial y limitado, a fuerza de una permanente afirmación de lo considerado como accidental, el espíritu mestizo ha dado lugar a un nuevo sentimiento de seguridad, superioridad y eficacia. Su terca insistencia en un determinado proyecto, animado por la seguridad de que "alguna vez ha de acertar" y de que si no acierta, acertará en otra ocasión o en otra, ha dado lugar a un alto espíritu de empresa. Acostumbrado, lo mismo a perder que a ganar, insiste en el azaroso juego en el que las probabilidades de ganancia son cada vez mayores. Como por encanto, los aciertos se van acumulando y ofreciendo mayores posibilidades para juegos más arriesgados. Los límites de esta suerte acumulativa los ignora o, simplemente, no le importan. Su capacidad de arriesgue es cada vez mayor, haciéndole cada vez más audaz. Sin temor a lo que pase mañana, se mantiene, como ayer, en un ahora permanente pero constructivo. Un ahora con un mañana nunca seguro. Pero en este aspecto su inseguridad no es mayor que la sentida por el Occidente en la actualidad. Se mantiene con un futuro incierto, pero dentro de un presente cada vez más firme, con esa firmeza que ahora falta al hombre occidental que no sabe qué hacer sin un futuro cierto.

13. *Integración nacional dentro del mestizaje*

En la medida en que el país se va integrando más, el mestizaje, desde un punto de vista tanto racial como cultural, va creciendo. La revolución vino a ser un gran crisol donde grupos raciales aún no contaminados se fundieron en la gran masa mestiza. La sangre se mezcló en todos los puntos del país. Se rompieron las barreras sociales que, con pretextos más económicos que raciales, se mantuvieron durante la etapa porfirista. La violencia misma de la revolución obligó a los grupos aún recalcitrantes a mezclarse. Al lado del mestizaje racial se estableció un mestizaje cultural en el que se fundieron hábitos y costumbres al parecer diversos y contradictorios. Lo que los conquistadores quisieron realizar por la fuerza, se fue realizando libremente, dentro una necesidad ineludible que era necesario aceptar.

Dentro del nacionalismo cultural a que ha dado lugar la Revolución se han mezclado formas que parecían antagónicas. Dentro de un fondo en el que lo indígena da el color natural y local, se expresan formas artísticas de técnica occidental pero de interpretación nacional. Se sigue alerta a las grandes expresiones de la Cultura de Occidente; pero con interés marcado por preocupaciones de origen más concreto y por concreto más propio de nuestra realidad. Ya no se pretende estar a la última moda en arte, literatura, ciencia o filosofía; la moda es ahora buscar la concordancia de esas nuevas formas culturales de occidente con ese modo de ser que nos es propio al cual deben servir si han de ser tomadas en cuenta. La moda es ahora ese nacionalismo que alarma a quienes se conformaban con estar enterados de las últimas producciones de la cultura llamada universal, sin pretender colaborar con ella. Se va estableciendo un mestizaje cultural en el que se combina lo propio, lo local, con lo aparentemente extraño, lo universal. Lo occidental, hasta ayer postizo y falso, se va

[4] Sobre la psicología del mestizo de la revolución y su expresión moral, véase mi libro *Conciencia y posibilidad del mexicano*, núm. 2 de esta Colección México y lo Mexicano.

transformando en parte esencial y, por esencial, propio de nuestra cultura.[5]

Desde otro punto de vista, el económico, el mestizaje, tanto social como cultural y étnico se va realizando en la medida en que se realizan los proyectos de la nueva burguesía mexicana. La industrialización del país va transformando los hábitos y costumbres de una gran parte de la población campesina que es ahora atraída a las ciudades. Las vías de comunicación, cada vez más amplias, van rompiendo con tradicionales formas de vida que aún recordaban a las de la Colonia. Los lugares más apartados de la República se ven invadidos por la febril actividad mestiza que, a su vez, va mestizando, en todos los sentidos, a otros grupos tanto sociales como étnicos. Grandes zonas del país a las que la Revolución ha llevado la mecanización en sus diversas formas, se van transformando para dar origen a otras formas de explotación por lo que respecta a tierras y a la industrialización de sus productos. Comunidades indígenas, a las cuales ni la violencia de la Revolución de 1910 había alterado, se ven obligadas a transformarse para adaptarse al nuevo ritmo de vida que les impone, por ejemplo, la construcción de grandes sistemas de irrigación como los del Papaloapan, o los del Tepalcatepec.[6] En estas zonas ese modo de sentir y actuar, propio del mestizaje, se hace patente en la forma como se van creando las ya extraordinarias construcciones. Urgidos por el tiempo, sin poder esperar el necesario para el mejor éxito de sus construcciones, se aventuran en ellas y, al tener éxito, van creando formas de trabajo que sólo la audacia, o una paciente experiencia podrían ofrecer. Se construye al borde de la catástrofe, se juega el todo por el todo y... se triunfa.

El arquitecto Luis González Aparicio, responsable de la Zona de Irrigación en la Cuenca del Papaloapan, decía, al explicar la forma y técnica usadas, en las construcciones que ya se han realizado o se están realizando, a un grupo de visitantes: "Antes de realizar los trabajos que ahora se realizan, habría sido necesario llevar a cabo una serie de experimentos, que asegurasen el éxito de los mismos. Pero esto significaba tiempo, mucho tiempo; y el tiempo significaba el aplazamiento de la solución de problemas urgentes de una gran parte de nuestro pueblo, por lo tanto, era menester actuar, aun a costa de fracasar; pero actuar urgentemente, enfrentándose, sobre la marcha, con los posibles fracasos." Así, con audacia, se han ido creando técnicas de trabajo que ahora admiran técnicos, como los norteamericanos. El fracaso en varios de estos trabajos habría podido significar el desastre; pero éste no vino, o llegó en medida limitada. La obra continúa y se va venciendo al tiempo. Este ritmo se va también imponiendo a la multitud de trabajadores de todas las zonas cercanas a la Cuenca; los cuales se van contagiando y transformando su propia índole. La vida,

[5] Sobre estas relaciones entre la Cultura Universal u Occidental y la nuestra trato en otras partes como en mi libro *América como conciencia*, Cuadernos Americanos. México, 1953.

[6] Véase al respecto, como visión de conjunto de esta alteración de la vida nacional por estos sistemas, el libro de Oswaldo Díaz Ruanova, *Bajo el signo de Tláloc*, Porrúa y Obregón, S. A. México, 1953. Respecto a los cambios que están sufriendo las comunidades indígenas en estas zonas, véase *Problemas de la población indígena del Tepalcatepec*, por Gonzalo Aguirre Beltrán, Ediciones del Instituto Nacional Indigenista. México, 1952. En el mismo sentido será interesante el titulado *Problemas sociales y económicos de la cuenca del Papaloapan*, de próxima aparición.

al parecer inconmovible de varios pueblos indígenas que se encuentran en esta zona, está siendo transformada. Sus hábitos y costumbres se van semejando a los de los constructores. Se va realizando una auténtica incorporación. Esta vez no conscientemente; no pretenden incorporar al indígena, simplemente transformar la realidad mexicana y, dentro de esta transformación se va arrastrando a éste, haciéndole tomar parte en la obra.

Por supuesto, estos cambios, esta transformación de hábitos y costumbres está siendo vista, no sólo como un bien, sino también como un mal. Nuevamente, como en la Colonia, se teme al contagio de una civilización cuyos malos frutos se dejan sentir en todos los ámbitos de la tierra. Se quiere, al igual que los misioneros cristianos del siglo XVI, preservar del contagio a los grupos indígenas que aún no lo reciben o están ya en peligro de recibirlo. Se quiere, claro está, dotar a estos grupos de las nuevas técnicas. Como modernizados Vascos de Quiroga preparan a los indígenas en el uso de nuevas técnicas; pero quieren también, al igual que éste, preservarlos de los males que implica el contacto con los creadores de las mismas. Se quiere preservar sus "costumbres y sencillos hábitos", su "moral casi natural", su modo de ser casi infantil. Se les vuelve a ver si no como inferiores, sí como "desiguales" a los que hay que proteger, nuevamente podemos decir, preservar.

Frente a estos cambios no ha faltado tampoco la protesta extranjera, la de hombres cansados de la "civilización occidental", que siguen buscando en nuestro mundo primitivo una salida a sus decepciones. Éstos se alarman entre la invasión de un mundo que debe ser evitado a toda costa y claman porque se le detenga, porque se libre a las viejas comunidades indígenas de su contagio. Para éstas quieren las ventajas de la civilización, pero no sus males. Para eliminar tales males es preferible eliminar sus ventajas. Todas las civilizaciones, aun las más poderosas, exclaman, han perecido; los pueblos pequeños, las comunidades sencillas, casi primitivas, aún subsisten. Las sacudidas de las grandes culturas no las han alterado, pues han sobrevivido a éstas.[7] Ven en el México rural algo semejante a las viejas utopías del Renacimiento: un remanso de paz, donde el tiempo ha podido detenerse. Pequeños Shangrila, sin violencias, sin disputas, con todas las ventajas de la sencillez y claridad. De la nueva técnica sólo quieren que tomen lo indispensable para una vida modesta y sencilla.

Dentro de la política del mismo Instituto Indigenista, creado por la Revolución para ayudar e incorporar a los grupos indígenas, no ha faltado este criterio hecho con la mejor buena fe y el mejor de los espíritus de justicia. También aquí se habla de incorporar al indígena a la vida nacional dotándolo de las nuevas técnicas y adiestrándolo en su uso; pero, también, se quiere preservar a éstos de los males que ahora arrostra la civilización que ha creado estas técnicas y las utiliza. También aquí se habla de guardar y mantener la moral y costumbres sencillas de los indígenas. Moral y costumbres que necesitan defensa, protección; la misma defensa y protección que antaño les ofreciera la Iglesia y la Corona españolas. La misma defensa y protección que siguió manteniendo el criollo después

[7] Tal es el sentido, por ejemplo, de las críticas de Frank Tannenbaum a nuestra industrialización y su defensa de las pequeñas comunidades rurales. Crítica y defensa hecha con la mejor de las intenciones, pese a la opinión de alarmistas y oportunistas. Véase su libro ya citado: *México: la lucha por la paz y el pan.*

de la Independencia. El mismo proyecto de incorporar a los indígenas a la vida nacional mediante su adiestramiento en las nuevas técnicas; pero alejándolo de todo posible contacto social con los creadores de éstas. Esta actitud, ya hemos visto, a pesar de toda su buena fe, y todo el espíritu de justicia, no sacó al indígena de su situación de encomendado, esto es, de inferior frente a sus protectores. Por más de tres siglos permanecieron sometidos a este espíritu que se había convertido en su defensor. En esos tres siglos la incorporación no fue sino un mito. Su adiestramiento en las nuevas técnicas no les situó jamás dentro de la vida nacional.

Fue necesario, también lo hemos visto, el despiadado espíritu del criollo que nada entendía de diferencia de razas, costumbres o hábitos, sino tan sólo de una transformación de la sociedad, para que el indígena se viese obligado a participar en la vida nacional. El despojo de las últimas tierras, la injusticia permanentemente sufrida, la falta de protección, fue lo que obligó al indígena, verdaderamente, a incorporarse a la nación. Ha sido esta misma incorporación la que le ha obligado, también, al mejor uso de las nuevas técnicas. La transformación de la nación lo ha obligado a transformarse. Ahora no sólo está asimilando los usos de las nuevas técnicas, también, para su bien o para su mal, la moral y costumbres de sus creadores. Al asimilar el espíritu que ahora da sentido a la nación mexicana, se está realmente incorporando a ella. Ese bien o ese mal que le puede advenir, no es ya un bien o un mal que le sea propio, sino un bien o un mal nacional. Su suerte, buena o mala, es ahora la suerte de la nación. La cual, a su vez, está ligada a la suerte que pueda seguir la misma humanidad. Que, gracias a esa técnica, y a su contagio con esos hábitos y costumbres, se ha ligado también al destino de otros pueblos en situación semejante a la suya. La mestización del indígena, por los caminos señalados, ha sido la mejor de las respuestas al estímulo occidental que se hizo patente desde la Conquista.

El indígena se ha incorporado, no tanto al espíritu de la Cultura Occidental, sino a una de las formas que éste ha estimulado al entrar en contacto con nuestra América. La cultura mestiza que ahora empieza a perfilarse es occidental, ni que negarlo, pero a pesar de ello, distinta, inconfundible. Esta distinción se la da esa parte que el indígena ha aportado, así como también se la da ese espíritu o modo de sentir la vida que, hemos visto, es propio del mestizo, del hijo del blanco y de la india que un accidente hizo surgir. La formación del mestizo y la incorporación del indígena, con respuestas al estímulo del Occidente. Estas respuestas, como piensa Toynbee, podrán también servir de ejemplo a otros pueblos en situación semejante a la nuestra como los del resto de Hispanoamérica.

14. *Ejemplo de respuesta a un estímulo*

Lo visto hasta aquí, no ha sido sino una historia, la historia de un pueblo que lenta y calladamente ha formado, dentro de su propia estructura, los elementos que le han permitido responder a los violentos estímulos que le impuso la Cultura Occidental a partir del siglo XVI. La Revolución de 1910 ha sido, en este sentido, el resumen y culminación de sucesivas respuestas, ninguna de las cuales creaba los elementos necesarios para una auténtica respuesta de signo positivo. La respuesta de la Revolución ha dado, por fin, término a una situación que parecía no tener fin. Ha alterado el *status* social, político y eco-

nómico que se había establecido en la Colonia sobre la base de una discriminación racial. Los diferentes grupos sociales a los que dio origen y el espíritu que los animó se han fundido casi en su totalidad dentro de un espíritu nacional en el crisol del mestizaje. Los problemas del México actual se plantean ahora en otros términos que ya no son los raciales. Estos problemas son los mismos en los cuales se debate el resto del mundo. Problemas económicos. Problemas de pobres y ricos; de pueblos que lo poseen todo o de pueblos que no poseen nada. Dentro de esta problemática lo racial pierde toda importancia y, con él, la justificación de un tipo de explotación apoyada en esta discriminación.

Los pueblos no se sienten ya inferiores por un accidente racial. Su inferioridad material, lo saben, se debe a una serie de hechos económicos a la cual se puede llegar a poner fin. El inferior desde un punto de vista racial, difícilmente podía superar esta inferioridad que lo acompañaba permanentemente; el inferior, desde el punto de vista económico, sabe, tiene conciencia de los orígenes de esta su situación y sabe que puede ser transformada. Ya no se siente menoscabado en su humanidad, tan sólo reducido en sus posibilidades. Estas posibilidades, sabe también, pueden ser transformadas conociendo los resortes de la economía que le ha colocado en semejante situación. Así vemos reacciones como las de Gandhi en la India que, con métodos sencillos, pero tenaces de alteración de la economía occidental, logra que ésta acceda a la independencia de su patria. Algo semejante realiza México al hacer valer sus derechos sobre el subsuelo, los cuales le permiten afianzar sus propias posibilidades económicas y, con ellas, el incremento de su espíritu nacional como actitud defensiva. La seguridad de su humanidad le da también la seguridad de sus derechos. Sólo violando estos derechos podría el Occidente imponer sus puntos de vista; pero violar estos derechos significaría rebajar esa humanidad de la cual se presenta como paladín.

En otros países de nuestra América, la América Hispana, por desgracia, ese sentido de lo humano, el reconocimiento de la propia humanidad y la de los otros como sus semejantes, no es, todavía, plenamente un hecho. Aún hay países que creen en castas y establecen jerarquías sociales sobre bases raciales. Aún, el indígena es visto como simple objeto, como cosa manuable y explotable. Aún la explotación se realiza directamente sobre las espaldas del hombre mismo, al cual se niega calidad humana. En estos países el indígena sigue siendo algo semejante a una afrenta nacional y mucho se quisiera ponerlo en reservaciones o exterminarlo. Se le ve, todavía, como una rémora nacional y se procura excluirlo de todo contacto con los cuerpos civilizados. En estos países aún no da su respuesta el indígena. Los estímulos, al parecer, no son aún suficientemente fuertes. El mestizaje, tanto racial como cultural, sigue siendo algo inaceptable.

Desde este punto de vista, México y su Revolución, son vistos, por los grupos más conscientes de esta América, como modelos que deben ser realizados en cada uno de sus respectivos países. En la Revolución Mexicana se busca la justificación de muchas actitudes, a veces acertadas, a veces equivocadas. Muchas formas de demagogia se escudan en lo que se dice, ha de ser algo semejante a esta revolución.[8] Hechos que nos indican la necesidad que sienten estos países

[8] Sobre el eco e influencia de la Revolución Mexicana en Iberoamérica, he escrito en mi libro *La filosofía como compromiso*, en la parte titulada "México en Iberoamérica".

de dar este paso. Paso que, como se ha visto, ha de ser previo para una auténtica incorporación en la Humanidad. Para alcanzar ésta, es menester, antes que nada, reconocerla en uno mismo, tener conciencia de ella. Una nación que no reconoce la humanidad de todos sus miembros, difícilmente puede estar segura de poseer ésta y exigir su reconocimiento ante otras naciones, salvo que tenga la fuerza física para hacerlo. Pueblos débiles como el nuestro sólo pueden exigir aquello que están previamente dispuestos a reconocer en otros, en sus propios nacionales, o en los de otros de naciones semejantes a la suya.

FIN DE
«EL OCCIDENTE Y LA CONCIENCIA
DE MÉXICO»

DOS ENSAYOS SOBRE MÉXICO Y LO MEXICANO

EL SENTIDO DE RESPONSABILIDAD EN EL MEXICANO

¿Qué es el mexicano? He aquí una pregunta a la cual todos los mexicanos quisiéramos poder dar una respuesta precisa. La pregunta, es menester decirlo, no surge por un simple afán de curiosidad. No, todo lo contrario, en la respuesta que se dé a esta pregunta parece ser que nos jugamos algo más que una simple decepción a este afán de curiosidad. Los que preguntamos y los que tratamos de dar respuesta a la pregunta sentimos que nos estamos jugando algo más hondo, algo que cala más adentro de nuestro preguntar, más adentro de esto que nos sabemos exteriormente, incluyendo nuestra carne y nuestros huesos, algo que está más adentro y al mismo tiempo más allá de nuestra limitada existencia como sujetos. Nos jugamos nuestro ser.

Nos sabemos, además de individuos particulares con unas determinadas características que hacen que seamos X personas, sujetos de una determinada comunidad, historia y cultura características. Nos sabemos sujetos de algo que nos define y da personalidad por encima de nuestro ser particular. Sujetos de algo que nos hace ser mexicanos a diferencia de otros grupos de hombres con los cuales nos encontramos y frente a los cuales nos sentimos distintos. Qué sea este algo es precisamente lo que aquí nos preocupa. Pues sabiéndonos distintos a los individuos que forman otros pueblos cuando tratamos de apretar esta distinción nuestro ser parece escabullirse dejándonos únicamente la sombra de sus diversas actitudes pero no lo que es. Sin embargo, estas actitudes han dado lugar a una serie de notas características con las cuales se ha ido perfilando el ser del mexicano, aunque sin apresarlo concretamente. ¿Cuáles son estas notas?

Del mexicano se han dicho y dicen muchas cosas diversas, entre ellas se habla de un supuesto sentimiento de *inferioridad, resentimiento, insuficiencia, hipocresía, cinismo,* etc. Ahora bien, si analizamos con atención estas notas para ver qué tienen de común, pronto nos damos cuenta de que todas ellas hacen patente la *falta de algo* en el mexicano. El sentimiento de inferioridad surge frente a este algo que, pudiéndose tener, no se tiene por razones que no se hacen o no se quieren hacer explícitas. El resentimiento, por su lado, hace de lo negativo, de esto que siente el mexicano que le falta, algo positivo; la no posesión de esto es convertida en una cualidad al mismo tiempo que se hace de lo faltante lo negativo y, por el mismo, innecesario. Saberse insuficiente es también sentirse sin algo, frágil, inseguro, no bastante. En cuanto a la hipocresía y al cinismo se trata de correlatos de esta misma insuficiencia, oscilaciones entre su ocultamiento y su exhibición. El mexicano es al mismo tiempo el individuo más susceptible a la crítica más ligera y el que más fácilmente se denigra.

Ahora bien, este sentir de los mexicanos que algo nos falta, este sentirnos incompletos, indica que existe algo que es nuestro, algo que en alguna forma nos pertenece pero que, por razones que no podemos o

no queremos explicar, no hemos alcanzado o, lo que es más grave, hemos perdido. Nos sentimos amputados, divididos, cercenados. Nos sentimos oscilantes, pero no entre un modo de ser y otro modo de ser, sino entre dos mitades de nuestro ser. En nuestra acción nos sentimos obligados a elegir entre dos mitades con renuncia plena de una de ellas, buscando a continuación la forma de justificar tamaña renuncia. Pero la elección nos hace sentir, de cualquier manera, truncos y, por lo mismo, insatisfechos. Sentimos siempre la falta de algo, de un algo que quizá está en nuestro alcance, pero que no acertamos a unir.

El sentimiento de angustia y el de náusea han sido presentados por el existencialismo alemán y el francés, respectivamente, como la expresión de ese oscilar propio de lo humano. El hombre se angustia al sentir que su ser se *angosta* y reduce a un horizonte de nada; o sufre náusea al sentir que la nada que es su ser está invadida por el Ser masivo y brutal. Sin embargo, en ninguna de estas dos expresiones de lo humano hay amputación, corte. El ser simplemente se reduce, se angosta, disminuye pero sin dejar parte de sí. El ser del hombre se concentra en un horizonte de nada o se va haciendo compacto en un horizonte de Ser macizo, por así decirlo. Angustia cuando se siente el vacío del propio ser, náusea cuando se siente su viscosidad. Oscilación entre ser más o ser menos; pero ser siempre uno, más o menos vacío o más o menos compacto. Nuestro ser, por el contrario, es sentido como algo que es menester completar con algo que está fuera de él, pero que de cualquier manera le pertenece o le ha pertenecido. Nuestro ser no nos parece algo que se amplíe o se angoste, se estire o se encoja, sino algo partido sin posibilidad de juntura.

De estas partes, decía, es menester elegir. Sin que la elección de una implique la elección de nuestro ser, sino sólo de parte de él. Hecha la elección queda siempre un fondo de insatisfacción, un sentimiento de carencia, falta siempre algo que no se sabe o no se quiere completar, o bien se quiere completar en forma artificial. En vez de buscar este complemento dentro de sí mismos, tratando de unir, ajustar o soldar esas partes internas de nuestro ser que sentimos separadas, lo buscamos fuera de nosotros mismos, en el exterior, en lo hecho o lo que hacen los otros hombres, en otras culturas, en otros mundos. En esta forma surge ese afán que tanto nos caracteriza: *la imitación*. Sin embargo, cuando imitamos, al imitar, quiera que no volvemos a encontrarnos con nosotros mismos. En lo que imitamos reflejamos nuestros problemas o nuestras preocupaciones, lo cual nos obliga a encararnos nuevamente con nuestro ser, para rehuírlo una vez más, en una cadena que parece no tener fin, tomando nuevos modelos para imitar, acudiendo a nuevos artificios que nos eviten, en lo posible, la sensación de carencia. De donde surge también esa inconstancia, ese estar a la moda, al día, como si en esta forma pudiésemos eludir la amputación que hacemos de nuestro ser al tener que elegir una parte de él con pérdida de la otra.

Puesto a dar su nombre al sentimiento que surge en el mexicano al enfrentarse a su propio ser me inclinaría por el de la pena. De ella, referida concretamente al mexicano, nos habla recientemente Emilio Uranga, empezando por diferenciarla del sentido que le da el español a esta misma palabra. Sin embargo, en este caso, la pena del mexicano tiene mucho que ver y se deriva de la del español. Para éste, sentir pena es dolerse de algo que se ha perdido. Se siente pena ante la pérdida de un familiar o de un amigo muy querido. Se siente pena, igualmente, ante la pérdida de un gran afec-

to. Por lo que se refiere a objetos se siente pena por la pérdida de aquellos que en alguna forma se tienen como entrañables por lo que simbolizan. Trátase, en todo caso, de una pérdida irreparable o de difícil reparación. Ahora bien, la pena del mexicano es también consecuencia de la pérdida de algo que difícilmente puede repararse o es irreparable. La pérdida, nada menos, que de una parte de su ser, tal y como ya hemos indicado aquí.

Este nuestro ser está siempre en juego, en cada momento estamos decidiendo sobre él, cada elección es una amputación que realizamos; por esta razón nuestra pena aparece como un sentimiento permanente, haciéndose patente aun en los momentos aparentemente menos trascendentales y dándole ese matiz que es tan peculiarmente nuestro. Nuestra pena, por ser de nuestro ser, es continuamente sentida, vivida y revivida. Aparece en cada uno de nuestros actos ya que éstos implican siempre decisiones, esto es, elecciones. Cada uno de ellos parece que nos obligase a cercenarnos. Lo mejor sería no tener que elegir, dejar nuestras elecciones a otros. Mas, como tal cosa es imposible, entonces titubeamos, vacilamos, antes de adoptar cualquier decisión. Sentimos que nos invade una gran zozobra, y con ella, la inseguridad. Dentro de este horizonte de vacilación y zozobra, toda acción nos causa pena. Sentimos pena por todo lo que hacemos y por todo lo que dejamos de hacer. Todo nos duele haciéndonos extremadamente susceptibles. Nada nos parece real, nada permanente, todo es incompleto, inconcluso y por lo mismo provisional. No queda más que una esperanza, la del futuro. Mientras llega ese futuro tratamos de actuar lo menos posible para evitarnos la pena de la insuficiencia de nuestra acción, rebajando ésta, concediéndole la menor importancia.

El futuro se presenta en el mexicano como un instrumento de evasión. Ya que se trata de un futuro sin liga alguna con el presente ni con el pasado. El tiempo en el mexicano es también un tiempo *amputado*. El pasado es lo que se quisiera no haber vivido. El presente lo que no se tiene más remedio que vivir. Pasado y presente son negativos, lo único positivo es el futuro; pero un futuro que no puede llegar porque es el contrario de nuestro presente. Futuro próximo, como decía José Gómez Robleda, tan próximo que ha de llegar el día de mañana. Mañana actuaremos, mañana ha de ser nuestro gran día; pero es un mañana que nunca llega porque para ello tendría que convertirse en hoy, en presente, en ese presente que nos compromete, obligándonos a decidir. El futuro es así el campo de nuestras fantasías, el campo de nuestros sueños, lugar donde compensamos esa falta permanente que sentimos, donde se colman todas nuestras insuficiencias, donde nos sentimos plenos y suficientes, donde terminan todos nuestros resentimientos.

El *mañana* del mexicano está ligado a su presente, por medio de un extraño concepto, el de la *gana*. La realización de este mañana, la realización de todos nuestros sueños y fantasías, depende de la *gana*. El día que se nos dé la *gana*, el mañana se convertirá, definitivamente, en un hoy. Pero este es un mañana que nunca acaba por presentarse, que nunca se realiza porque "no se nos da la *gana*". En esta forma nuestra evasión, nuestra irresponsabilidad, para usar ya la palabra, queda justificada. Somos lo que somos porque así queremos ser, pero el día que decidamos lo contrario, seremos otra cosa. Nada nos impide ser lo uno y lo otro, no tenemos compromiso para hacer esto y lo otro. Ante nadie tenemos que responder de nuestros actos.

Irresponsabilidad, he aquí la palabra que puede definir el horizonte donde actúa el mexicano. Ese algo que sentimos nos falta, ese algo que no acertamos o no queremos definir, se encuentra oculto en ese horizonte. Elegir no es *cercenar* sino simplemente *destacar*. Lo elegido no tendría sentido si se le sacase, recortase, del fondo que le ha permitido ser destacado. Fuera de este fondo no habría valoración alguna, simplemente, no habría elección. Elegir es valorar, preferir una cosa a otra. Toda elección es al mismo tiempo valoración de lo que se prefiere y de lo que no fue preferido. En la elección, como en toda acción, el individuo es el único responsable. En su elección no sólo ha de responder por lo que seleccionó, sino también por lo que no fue seleccionado. La responsabilidad es siempre total. Por lo que se refiere a nosotros los mexicanos nos hemos empeñado en responder únicamente por nuestras preferencias olvidando el fondo dentro del cual éstas fueron posibles. Amputamos, no nuestro ser que siempre es uno, sino nuestra responsabilidad.

Nos empeñamos en olvidar que en todos nuestros actos nos comprometemos y comprometemos a los otros; en igual forma como los actos de éstos nos comprometen y los comprometen. Tratamos de recortar el mundo de nuestros ineludibles compromisos. No aceptamos la responsabilidad que nos impone la existencia de los otros; la sociedad y la historia. Elegimos pero no queremos responder de nuestra elección. Aceptamos el futuro porque no queremos responder de nuestro pasado. Pero al actuar así nos sentimos truncos, divididos, cortados. La irresponsabilidad que esta actitud implica se nos hace patente dando origen a toda esa serie de sentimientos que hemos visto nos caracterizan. Nos sentimos disminuidos, reducidos y, por lo mismo, inferiores, insuficientes, resentidos, sin más posibilidad que ocultar hipócritamente estos sentimientos o exhibirlos cínicamente.

¿Desde cuándo se han hecho patentes estos sentimientos? ¿Cuándo empezó el mexicano a sentirse inferior, insuficiente o resentido? ¿Desde cuándo se sintió obligado a actuar hipócritamente, o cínicamente? Un profesor de esta Facultad, al ser discutido el libro de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, hacía derivar el sentimiento de inferioridad en el mexicano del hecho mismo de la Conquista. Este hecho, decía, con palabras más o menos parecidas, había provocado un *trauma* en el mexicano. De ser así toda irresponsabilidad quedaba justificada, éste no podía responder de actos provocados por una lesión, por una enfermedad psíquica. Todo nuestro comportamiento no vendría a ser otra cosa que expresión de un accidente sufrido hace cuatro siglos.

Por mi parte, en la misma discusión, preguntaba si este sentimiento de inferioridad era algo que arrastrábamos desde la Colonia, como resultado de la Conquista, ante una situación social determinada; o bien, si no era algo que se había hecho patente inmediatamente después de haber alcanzado nuestra independencia política, al entrar en contacto, más o menos directo, con la Cultura Occidental del siglo XIX. Contacto que nos permitía darnos cuenta de la diversa situación social, política y cultural en que nos encontrábamos respecto a ella. Situación que se nos presentaba como retraso y que se agrandaba exageradamente al no poder nosotros realizar en corto plazo muchos de los ideales del siglo XIX, tales como el liberalismo, así como nuestra cercanía con un pueblo más joven que el nuestro, y, sin embargo, ya poderoso en este tiempo: los Estados Unidos de Norteamérica.

La historia del pensamiento en Hispanoamérica me ha afianzado

en esta segunda idea. México, al igual que el resto de la América Hispana, al alcanzar su emancipación política se encontró con una gran responsabilidad a cuestas. A los mexicanos les era preciso situarse como nación a la altura de las naciones con las cuales iba a convivir con el mundo, concretamente Europa y los Estados Unidos. Pero en este su intento se tropezaban con una serie de obstáculos que tenían su origen en ese mundo colonial del cual creían haberse independizado. Ese mundo era nuestro pasado. La única historia que poseíamos. Un pasado y una historia que no aceptábamos como nuestra porque en ello no habíamos tenido responsabilidad alguna. Aparentemente se trataba de un pasado del cual no teníamos que responder desde el mismo momento en que era de ese pasado del que nos independizábamos. Todo nuestro siglo XIX fue una lucha constante por arrancarnos este pasado, negándonos a asumir su responsabilidad.

Era este pasado hecho por España y la Iglesia Católica. Ellas habían hecho un mundo en el que todo estaba previsto, señalado, orientado. En él los mexicanos no habíamos tenido otro papel que el que nos señalaba el virrey Carlos Francisco de Croix en histórica frase: "Callar y obedecer." En esta historia nuestra responsabilidad había sido nula, razón por la cual no teníamos por qué responder de ella en lo futuro. De lo único que estaba dispuesto a responder el mexicano era de la nueva historia que iba a realizar, del nuevo mundo que iba a ser posible. Sin embargo, este mundo y esta historia no parecían tener otra realidad que el campo de los sueños, el campo de los proyectos, ese mañana que nunca llega. Porque en el hoy, en el presente, el mexicano luchaba en vano por desasirse del pasado. Éste se había convertido en algo más que un obstáculo. Pronto el mexicano se dio cuenta de que el pasado era una parte de su ser, pero la parte vergonzosa, la que había originado en él un sinnúmero de defectos. La parte defectuosa de su ser tenía su raíz en este pasado; allí estaba la fuente de todas sus incapacidades, el porqué de todos sus fracasos, la razón por la cual no podía estar a la altura de otros pueblos que pertenecían a otra raza, a otra religión, y a otra cultura. Surgieron entonces las lamentaciones y las exigencias inútiles y, con ellas, la justificación de todas las actitudes irresponsables.

Desde este momento el mexicano se sintió dividido, escindido, partido en dos: por un lado está lo que es, por el otro lo que quiere ser; por un lado un pasado, que siente con vergüenza; por el otro un futuro que no sabe cómo realizar. Contradicciones entre estas dos partes de su ser: su historia y sus proyectos. Alfonso Reyes, en sus *Notas sobre la Inteligencia Americana,* hacía destacar ese sentimiento en que las contradicciones del mexicano se hacen patentes. El hispanoamericano y, por ende, el mexicano, se sentía inmerso en una serie de círculos fatales, los cuales le hacían ver el futuro con cierto pesimismo. Su ser parecía estar determinado por estos círculos fatales. "Encima de las desgracias de ser humano y ser moderno —decía Reyes—, la muy específica de ser americano; es decir nacido y arraigado en un suelo que no era el foco actual de la civilización, sino una sucursal del mundo." "Y ya que era americano, otro handicap en la carrera de la vida era el ser latino o, en suma, de formación cultural." "Era la época de la sumisión al presente estado de cosas, sin esperanzas de cambio definitivo ni fe en la redención." "Ya que se pertenecía al orbe latino, nueva fatalidad dentro de él pertenecer al orbe hispánico." "Dentro del mundo hispánico, todavía veníamos a ser dialectos, derivación,

cosa secundaria, sucursal otra vez: lo hispano-americano, nombre que se ata con guioncito como con cadena." "Dentro de lo hispanoamericano, los que me quedan cerca todavía se lamentaban de haber nacido en la zona cargada de indio: el indio, entonces, era un fardo, y no todavía un altivo deber y una fuerte esperanza. Dentro de esta región, los que todavía más cerca quedan (los mexicanos) tenían motivos para afligirse de haber nacido en la temerosa vecindad de una nación pujante y pletórica."

Así la pena, ese sentimiento de dolor que tiene el mexicano al saberse dividido, al no poder conciliar su ser hecho con su querer ser, adquiere ese matiz tan peculiarmente nuestro, el de *vergüenza*. Sentir pena es sentir una dolorosa vergüenza por lo que se hace y por lo que no se puede hacer. Es la vergüenza del que se siente incapacitado para hacer o realizar lo que se ha propuesto. El mexicano se apena, esto es, se duele y avergüenza, de la mayoría de sus actos, aun de los más mínimos, como se decía anteriormente. Los considera imperfectos; antes de realizarlos ya los da por fallidos o fracasados. Se siente torpe, quebrado, y teme al ridículo, al menosprecio de los otros. Por esta razón antes de realizar algo ya está pidiendo disculpas y buscando justificaciones o adoptando un espíritu de seriedad. Le falta el desparpajo, "el soltarse el pelo" que dicen los españoles, y la ingenua seguridad del sajón. Quiere ser siempre serio y perspicaz. Y para serlo disfraza sus actitudes, oculta lo que le apena, con un manto prestado, ajeno, dentro del cual se siente aún más reducido, inferior, insuficiente. Es un manto de soluciones ajenas a sus problemas y que, por lo mismo, siente desajustado, ancho, inadecuado. Pero le sirve a maravillas para ocultarse, para no sentirse apenado.

Para mejor ocultarnos, para esconder ante los otros nuestra penosa vergüenza, nos servimos de una serie de conceptos o palabras *tabú* en todos los campos de nuestra cultura. Establecemos "baterías" que nos vistan de seriedad. De acuerdo con ellas establecemos qué es lo serio y qué es lo ridículo en todos los campos culturales. Qué temas deben ser tratados y cuáles no. Para saberlo hacemos referencia a "cánones" que llamamos universales. La cultura es universal, luego nuestras actividades en este campo deben ser dentro de lo universal. Y como lo universal es lo hecho, eterno y permanente, no nos queda otra tarea que repetirlo en plan de sumisión. Ninguna otra cosa puede hacerse; si hemos de hacer cultura en "serio", lo universal es indiscutible.

Por ejemplo, en el campo de la filosofía es poco serio, charlatanería, hablar de temas que no se encuentren ya en los libros de filosofía, en los textos de los grandes maestros. Tratar temas como el que ahora nos congrega es rebajar la filosofía. Es convertirla en política, en instrumento de fines ajenos a lo eterno. Esto es *"chauvinismo"*, un vergonzoso rebajamiento de una tarea que debe respetarse. "Ustedes están haciendo el ridículo —me decía uno de estos espíritus serios—, están poniéndole huaraches a Aristóteles." Esto es, de acuerdo con esta idea, la filosofía sólo puede hablar de lo que habló Aristóteles, Platón o Kant. Filosofía que sólo es seria, se ve bien con sandalias griegas o zapatillas alemanas del siglo XVIII. Ejemplo que hace patente esa vergüenza interna nuestra, ese temor a exhibirnos truncos y reducidos. Por esto nos cuidamos mucho de que los frutos de nuestra reflexión no aparezcan sellados, marcados, calzados con lo nuestro. Mientras los filósofos griegos y alemanes no parecen haber tenido otra preocupación que la de filosofar, esto es, la de encararse a los problemas que les planteaba el mundo

y el hombre de sus respectivas épocas, aspirando, en cada caso, a resolverlos de una vez y para siempre, sin importarles mucho que apareciesen en sus soluciones las sandalias o las zapatillas de su época, a nosotros, simples aspirantes a profesores de filosofía, nos preocupa, antes que filosofar, que no vaya a presentarse, a exhibirse, el pobre calzado que nos caracteriza. Esto es, que no vaya a *"meter el pie"* nuestra realidad oculta y vergonzante. Tememos que si nos quitamos el fastuoso manto de una universalidad que a todo se refiere pero que a nada señala en concreto, no va a quedar de nosotros sino una supuesta impotencia.

Tememos a nuestra verdad, por eso la ocultamos en verdades abstractas que por serlo no aluden a lo que no queremos sea aludido. Es cierto que nos autodenigramos fácilmente, pero no en público, sino en privado. Como individuos confesamos todo lo que sentimos ser, hacemos exhibición de todos nuestros defectos. Pero no soportamos que nos sean señalados en público, por ejemplo, en un libro, un artículo, una película. No soportamos que otro hable de lo que nosotros estamos dispuestos a confirmar en privado. La contrapartida de esta actitud nuestra es, por ejemplo, la del norteamericano, que acepta críticas públicas aunque no se muestra muy dispuesto a hablar de ellas en privado. Los mexicanos no soportamos una gran *"dosis de verdad"* de la cual no seamos los propios autores.

Pero, ¿somos en verdad inferiores, insuficientes, resentidos y truncos? ¿La acción que desarrollamos ha de ser por lo mismo inferior, insuficiente, rebajada o trunca? ¿Estamos condenados a no construir otra cosa que castillos en el aire, a quedarnos en puros proyectos, a dormitar esperando un mañana que nunca ha de llegar? No, tal cosa implicaría que sufrimos de algo más que una enfermedad, de algo más que un *trauma,* de algo más que una lesión *física* incurable; implicaría que habíamos dejado de ser hombres. En la amputación de que hablábamos habríamos perdido no una parte de nuestro ser, sino nuestro ser completo, nuestra humanidad. Habríamos perdido lo que caracteriza a un hombre, *la libertad,* esto es, la capacidad de elegir aun en las más cerradas situaciones, en las más apretadas circunstancias.

De hecho, ese mundo de que hablamos, esa situación cuya descripción he tratado de hacer aquí, es el mundo y situación que hemos elegido. Ningún complejo, ningún sentimiento, podría ser lo suficientemente fuerte para determinarnos, para hacer que actuásemos en esa forma y no en otra. Aun suponiendo que físicamente no pudiésemos actuar en otra forma que como lo hemos hecho, la forma como hemos aceptado este hecho es de nuestra responsabilidad, es producto de nuestra libertad. No tendríamos necesariamente que sentirnos inferiores, insuficientes, resentidos o truncos. Hay otros pueblos más pequeños que el nuestro, más débiles y con menos posibilidades de acción, en los cuales no se dan esos sentimientos que nos caracterizan. Precisamente, el sentirnos así implica la seguridad de que podríamos ser de otra manera. La inferioridad no surge por el hecho de que no alcancemos cosas ajenas a nuestras circunstancias, ajenas a nuestra situación, ajenas a nuestras posibilidades. A ninguno de nosotros se le ocurriría sentirse inferior, rebajado o menospreciado porque no puede hacer mañana un viaje a Europa. Se trata de algo que no está al alcance de nuestra situación física y económica. Estos sentimientos pueden surgir cuando no alcanzamos o realizamos cosas que están dentro de nuestra circunstancia o situación, al alcance de nuestras posibilidades y nuestra capacidad. Por

sentirnos capaces, por sabernos a la altura de los grandes pueblos, es por lo que hemos sentido en forma tan negativa lo que consideramos un fracaso. Sentimos que nos arrebatan un puesto que nos corresponde, un puesto para el cual nos sabemos con posibilidades.

En nuestro sentimiento de *inferioridad, insuficiencia, resentimiento, y reducción,* se hace patente algo más oculto, un sentimiento más hondo, algo que no queremos exhibir porque nos avergonzaría dadas nuestras circunstancias actuales, el de la *soberbia.* Como pueblo nos sentimos con más derecho que otros, que han llegado más tarde, a ser rectores. Nos sabemos herederos de dos grandes culturas, esas mismas culturas que estamos dispuestos a menospreciar por no ser ya útiles para nuestros frustrados afanes. Nos sabemos herederos de dos grandes imperios: el español y el azteca. Herencia que sentimos más como lastre que como ayuda. Herencia de pueblos vencidos, de pueblos que no supieron guardarnos el puesto que aspiramos. Pero grandes pueblos al fin. Mientras al norte hemos visto crecer a un pueblo sin gran historia, apenas sin tradiciones. Un pueblo inferior a nosotros, de acuerdo con nuestro propio mundo de valores. Pero un pueblo que nos ha vencido, apoyado precisamente en valores que nosotros no habíamos querido reconocer como tales. Este pueblo, en fin, es el que ha frustrado nuestros sueños. Pueblo descendiente de aquel que ayer había frustrado los sueños de predominio universal del Imperio español.

Este fracaso histórico, que hiere hondamente nuestra soberbia, es el que ha originado la forma de elección de nuestro ser. Nos sentimos menoscabados, reducidos, amputados, porque ha fracasado nuestro proyecto. Por esta misma razón nos negamos a asumir la responsabilidad de nuestro pasado. Esto es, nos negamos a aceptar un fracaso que no consideramos nuestro. Toda esa serie de círculos, de que hablaba Alfonso Reyes, y en los cuales tuvimos la desgracia de caer, son como bálsamo para aminorar el dolor de nuestra soberbia herida. En el pasado, en nuestra herencia histórica y cultural, está la fuente de nuestras desgracias, como algo determinante, ineludible, imposible de cambiar. Borrar este pasado, negarlo de una vez por todas, fue lo que intentó nuestro siglo XIX y parte de éste, aunque inútilmente. Para completar nuestro trunco ser, la parte que negábamos con un pasado que no aceptábamos, utilizamos los modelos políticos y educativos que, a nuestro parecer, habían hecho la grandeza de los pueblos sajones, concretamente de los Estados Unidos. Tarea inútil porque continuamos siendo los mismos; en ninguna forma coincidía nuestro ser con lo que queríamos que fuese. Un fracaso se sumaba a otro fracaso y, con ellos, nuestros sentimientos de inferioridad, insuficiencia, así como nuestro resentimiento, se hicieron patentes. Con ellos justificábamos nuestros ya inadecuados proyectos. Había cambiado la realidad, nuestra circunstancia y situación eran ya otras, pero no nuestros proyectos. Se planteaba un desajuste entre las unas y los otros. Nos negábamos a asumir la responsabilidad de un mundo que no era como lo habíamos soñado, un mundo para el cual nos sabíamos con plenos derechos aunque sin fuerzas.

La fuente verdadera de eso que consideramos nuestros males, lo que ha originado los sentimientos y actitudes señaladas, ha sido nuestra *irresponsabilidad.* Nos hemos negado a asumir la responsabilidad de un pasado al que acusábamos de la frustración de nuestros proyectos, y a partir de esta negación nos hemos negado también a responder de un presente al que consideramos eventual, provisional. Nos negamos a responder de este pasado y presen-

te porque nos encontramos pobres, raquíticos, y disminuidos, en comparación con lo que eran nuestros proyectos. Para justificar nuestra irresponsabilidad nos denigramos acusando al medio, a la historia, a la sangre y a la raza de nuestra incapacidad para realizar tales proyectos. Adoptamos sentimientos de inferioridad y nos declaramos insuficientes, resentidos y malogrados para no vernos obligados a cambiar nuestros proyectos. Nuestro orgullo no podría aceptar tal cambio, por esto preferimos adoptar sentimientos que, por contrapartida, los justifican.

En vez de entregarnos a la tarea de realizar un mundo cultural y material de acuerdo con nuestras posibilidades, preferimos lamentarnos de nuestra incapacidad para no ser tanto o más que Europa en el terreno cultural, o tanto o más que los Estados Unidos en el terreno material. No pudiendo ser semejantes a estos pueblos preferimos no ser nada. En lugar de crear preferimos imitar. Nuestro pretencioso orgullo no podía aceptar la idea de que surgiese de nuestra mente y menos algo que no fuese comparable, al menos, con lo realizado por pueblos que habían alcanzado el predominio cultural y material del mundo. Nos negamos, en otras palabras, a asumir la responsabilidad de una realidad que no coincide con lo que han sido nuestros proyectos.

De aquí han surgido todos esos *tabús* de que hablaba anteriormente, el no hablar sino de lo universal; el no referirnos a cosas "subjetivas" y "relativas", como son las de nuestra realidad. Lo "Universal" es, por supuesto, lo creado por esos pueblos que han alcanzado el predominio que ocultamente anhelamos. Sin embargo, en este afán, tan peculiarmente nuestro, por alcanzar lo universal aunque fuese por la vía de la imitación, dejamos escapar nuestro secreto. No creyéndonos capaces de alcanzarlo por nosotros mismos, nos prendemos a lo realizado por otros. Considerándonos incapaces para salvarnos dejamos que otros nos salven. A lo universal llegamos o creíamos llegar, si no por la vía de nuestro esfuerzo, sí por la del esfuerzo ajeno. Nos nos conformamos con menos que con eso, aunque con ello estamos destruyendo nuestra capacidad creadora.

Así, la causa de nuestra frustración la ha sido nuestra negativa a responder por nuestra realidad. Por no querer asumirla hemos negado todas sus posibilidades. Por no adecuar nuestros proyectos a ella hemos dejado inéditas muchas de sus posibilidades y cualidades. En vez de hacer derivar nuestros proyectos de estas sus posibilidades hemos querido que éstas se adapten a aquéllos, fracasando necesariamente. De este fracaso somos los mexicanos los únicos responsables; reconocerlo será uno de los primeros pasos que nos lleven a nuestra reivindicación. El saber esto es ya un gran primer paso para una readaptación de nuestros proyectos en forma tal que puedan ser realizados. La toma de conciencia de esta realidad nuestra, con sus grandes defectos pero también con las cualidades que por contrapartida se han de ofrecer, es ya también un gran paso en ese sentido.

Se ha dicho que el hombre, todo hombre, es el autor de su propio ser y por lo mismo su único responsable. El mexicano no puede escapar a este hecho; él, como todo hombre, es el propio autor de su ser. Éste ha sido hecho de acuerdo con unos determinados proyectos. El mexicano ha elegido, deliberadamente, esto es, libremente, ese ser que aquí se ha hecho patente: Es el autor, y por lo mismo, el responsable de ese ser con signos negativos que conocemos. Ha hecho esta elección porque así convenía a sus proyectos. Ha elegido un ser que da idea de *carencia,* de falta de algo, porque así convenía para justificar

el fracaso de sus proyectos. Lo cual nos está indicando que en la misma forma como eligió este ser con signos negativos, puede también elegir un ser con signos positivos si adopta otros proyectos.

Para ello tendría que empezar por asumir la responsabilidad de su *situación* en vez de eludirla. Tendría que tomar conciencia de ella, encararla sin perjuicios, para poder adaptar a ella sus nuevos proyectos. El conocimiento de la misma hará también patente la necesidad de la adopción de proyectos que no tienen por qué considerarse fracasados antes de que se intente su realización. Los proyectos de nuestros antepasados, los proyectos de nuestros abuelos, no pueden ser nuestros proyectos. La situación de ellos no es nuestra situación. Por eso sus fracasos no pueden justificar, en forma alguna, los nuestros. Empeñarse, aunque sea inconsciente y secretamente, en esos proyectos, es empeñarse en mantenerse en el mundo de la fantasía y en el ensueño.

Necesitamos, los mexicanos, reajustar nuestros proyectos, adaptarlos a nuestras circunstancias, a nuestras posibilidades, a nuestros medios. Hacer esto no es en modo alguno signo de inferioridad, como no lo sería, volviendo a un ejemplo aquí supuesto, el no pretender, dadas nuestras circunstancias, estar el día de mañana en París. Nuestros proyectos deben ser responsables, esto es, proyectos de los cuales podamos responder porque están a nuestro alcance. Pretender otra cosa es condenar toda acción al fracaso, tararla con signos negativos, nulificarla antes de iniciarse, destruirla.

Ahora bien, si nos empeñamos en ajustar nuestros proyectos, con el mismo empeño que pusimos en mantenerlos fuera de nuestra realidad, pronto podremos notar un cambio de signos en las notas que parecían definir nuestro ser. La adopción de nuestros proyectos a nuestra realidad cambiará necesariamente el horizonte de nuestras posibilidades. Con este cambio se hará, igualmente, patente otro ser nuestro. Podremos sentirnos, como de hecho empezamos a notarlo, seguros, completos, firmes, abiertos, optimistas, y con capacidades para las cuales, apenas ayer, nos considerábamos negados. Pronto veremos que la capacidad para una acción efectiva no es pertenencia de un pueblo o una raza. La realización de unos proyectos, la de los dos primeros que adaptemos a nuestra situación real, abrirá las posibilidades para la realización de otros que antes parecían imposibles. Sabremos también que a la universalidad se llega por otros caminos que el de la imitación. Sabremos que ella se ha dado a pueblos que han sabido asumir responsablemente su realidad.

Quizá la preocupación que aquí nos reúne, este afán por saber lo que somos, por saber el tipo de ser que hemos elegido, sin ocultamientos pero también sin curiosidad malsana, sea el signo de que se está formando una nueva imagen del mexicano, un nuevo *ser* del cual hemos de sentirnos plenamente responsables.

DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA EN MÉXICO

La palabra conciencia aparece, en general, dotada de un sentido abstracto cuando se la refiere a la historia, como es el caso presente. Sin embargo, no hay tal, con esta palabra se quiere hacer referencia a una serie de hechos concretos, a una realidad viva y plena como lo es la existencia humana en el más auténtico de sus sentidos, el de la convivencia. Existir es convivir, vivir con los otros; y esta convivencia es posible gracias a esa conciencia. Ya que conciencia es saber en común, o saber de otros; complicidad. Pero a pesar de ser ésta una actitud propia del hombre, es una de las más difíciles. Tener conciencia, tomar conciencia, es tarea humana permanente. Se trata de hacernos cómplices de la existencia de los demás y de hacer a éstos cómplices de nuestra existencia. Pero es esta complicidad la más difícil de las tareas porque siempre nos sentimos más capacitados para imponer nuestra existencia que para aceptar la de los demás.

La historia de la cultura, en el más humano de sus sentidos, es la historia de esta lucha del hombre para situarse ante los otros y para situar a éstos ante sí mismos. Lucha amarga, dolorosa, en la que el hombre hiere y es herido. Lucha en la que las heridas recibidas y dadas le van dando conciencia de su humanidad, de su ser hombre, a diferencia de otros entes que jamás podrán, por sí mismos, tener conciencia de su ser. Esta conciencia de lo humano se da en la historia a través de una serie de afirmaciones que tanto Hegel como Marx han llamado dialéctica.

El hombre es el único ente que da sentido a lo que le rodea. Esto es, lo acomoda en forma tal que le es familiar, no extraño. Cada una de las cosas que le rodean es convertida en algo sólido y seguro mediante el sentido de que la dota. Las cosas son cosificadas, esto es, convertidas por el hombre en cosas sin más. Pero dentro del mundo que le rodea se encuentran unos entes que no sólo se niegan a ser cosas sin más, sino que a su vez le amenazan con cosificarlo. Por su seguridad, para afirmar su existencia, como antes la ha afirmado frente a la naturaleza, se enfrenta a estos entes que, a semejanza suya, se enfrentan a él. Entáblase una lucha extraña y contradictoria, lucha plena en paradojas. No sólo se enfrenta a los otros, sus semejantes, para cosificarlos como ha cosificado al mundo natural; también se enfrenta a ellos para que éstos le reconozcan como su igual, como su semejante. Por un lado, mediante una tarea cosificadora, quiere negar a los otros su semejanza, esto es, su ser hombres como lo es él; por el otro quiere que éstos le reconozcan como su igual, como su semejante, esto es, su ser hombre. Mediante mil subterfugios trata de negar a los otros su humanidad; pero al mismo tiempo se la afirma a ellos cuando les pide el reconocimiento de la propia.

Se establece así una dialéctica que no es sino el regateo mediante el cual se exige y concede humanidad. En este regateo se juega la

existencia del hombre. Regateo que suele tomar caracteres de tragedia cuando entra en juego la fuerza, la imposición brutal, la conquista, mediante las cuales el hombre cree afirmarse negando a los otros toda posible semejanza. De aquí esa serie de formas de elusión del reconocimiento de ésta. Los otros se presentan como cosas, amputada su humanidad, rebajados en la escala de lo humano. Los otros son mis esclavos, mis siervos, mis obreros, mis útiles. Los discriminamos mediante una serie de pretextos, a veces sutiles; les negamos alguna semejanza con nosotros. Una buena justificación lo puede ser la pigmentación de la piel, negra, morena, o amarilla. Otra la clase social a que se pertenece. Otra el sexo. El negro, para poner el ejemplo más actual, el trabajador o la mujer suelen ser formas justificativas de esta negación de lo humano en los otros. Éstos parecen pertenecer a una escala inferior que atañe a la esencia misma de lo humano. El blanco, el amo o patrono y el varón se presentan a sí mismos como dotados propiamente de lo humano. Lo humano parece depender del color de la piel, la situación social o el sexo. Lo que debería ser accidental es elevado a la categoría de arquetipo de acuerdo con el cual es enjuiciado todo lo que pretende tener con él alguna semejanza. Y así como se puede discriminar a los otros por medio de esas formas accidentales de distinción, también se puede establecer esta discriminación partiendo de otras formas como lo pueden ser la educación recibida, la cultura, etc.

Hombres y pueblos, otros hombres y otros pueblos, se encuentran así dependiendo de estos juicios, esto es, prejuicios. Por esto aparecen en la historia pueblos que se consideran a sí mismos como donadores de lo humano. Pueblos que hacen de su propia cultura el arquetipo conforme al cual otros pueblos tendrán que justificarse si aspiran a formar parte de la comunidad que forma lo humano. Pueblos que se consideran a sí mismos como la encarnación de la cultura o civilización humanas. Pueblos que se erigen como cultivadores y civilizadores de otros pueblos. Estos últimos, si han de salvarse, esto es, si han de poder ser considerados en la misma altura de los primeros, tendrán que someterse a la acción civilizadora o cultivadora de éstos. Todo lo que no encaje dentro de los cuadros de comprensión de estos pueblos que se consideran privilegiados tendrá que ser eliminado o, cuando menos, adaptado a los términos de esa comprensión.

Frente a esta imposición, el hombre, sin más, va tomando conciencia de su humanidad al mismo tiempo que toma conciencia de la de los demás. Lo humano no es lo que separa o distingue, sino lo que hace semejante. Semejanza que no depende de accidentalidades como el color de la piel, la clase social, el sexo, la educación o cultura que se tiene. Lo humano se da, precisamente, en esa capacidad de comprensión que lima las diferencias y hace posible la convivencia, uno de los rasgos definitorios de lo humano. Esta conciencia se da a través de una serie de luchas en las que el hombre se enfrenta al hombre para tomar conciencia de sí y de los otros. No se trata del hombre en abstracto, sino del hombre que es cada uno de nosotros y de los otros. Este hombre va tomando conciencia de su ser como tal pasando por encima de todos los obstáculos y opresiones. En esta forma de conciencia se hace patente la accidentalidad de todas esas diferencias a que hemos aludido para quedar sólo las semejanzas. Esto es, simplemente el hombre, la humanidad concreta.

Dentro de todas las culturas es la occidental la que mejor se ha caracterizado por esa capacidad de

proyección de sus propios puntos de vista sobre los de otras culturas. Esta proyección discriminatoria de puntos de vista que le sean ajenos ha tomado ese nombre que tanto le caracteriza, Imperialismo, y, como consecuencia, ha dado lugar al colonialismo. El imperialismo es la forma de imposición de los puntos de vista de un pueblo, o una cultura sobre otro pueblo u otra cultura. El mundo occidental posee en tal grado esta fuerza de proyección negadora de la existencia propia de los demás. Los puntos de vista del hombre occidental se presentan como los puntos de vista del hombre universal, esto es, como los únicos puntos de vista del hombre si ha de tener este derecho a ser llamado tal.

El hombre occidental, salvo en nuestros días, nunca ha creído necesario justificarse como tal. Todo lo que él es, su cultura, su historia y su existencia son, sin más, la más alta expresión de lo humano y lo que no se le semeja queda relegado al campo de lo infrahumano, la barbarie. Todos los demás hombres no son otra cosa que formas balbucientes de lo humano. Lo que de humano tienen se mide por el punto de vista que sobre lo humano tiene el occidente. Aquí se ha preguntado por qué el francés, el inglés o el alemán no se hacen cuestión de su ser como ahora se lo hace el mexicano. En ellos el ser francés, inglés o alemán lejos de ser algo occidental es ser lo universal por excelencia. Sus puntos de vista, aunque se encuentren teñidos por la realidad de que son expresión, son considerados como los puntos de vista delimitativos de lo humano. Son los otros hombres los que tienen que rendir cuentas de su ser, no el occidental que se considera a sí mismo como paradigma de lo que es lo humano.

Las últimas crisis de esta cultura han puesto en tela de juicio esta pretensión. Y la han puesto sus mismos hombres que van tomando conciencia de la existencia de otras formas de humanidad que no tienen necesariamente que ser encuadradas dentro del punto de vista occidental. Las crisis hacen siempre patente la relatividad de las valoraciones que parecían ser esenciales a lo humano. Esa relatividad se expresa en nuestros días en la última afloración de la filosofía europea. El hombre europeo se da ahora cuenta de la relatividad de sus puntos de vista y, con ello, toma conciencia de lo humano en un sentido más amplio. Lo humano no depende ya de puntos de vista limitados, no depende ya de interpretaciones circunstanciales. Lo humano no es ya una abstracción que delimita, sino una realidad que, por ser tal, acerca, identifica, semeja. En lo concreto es donde lo humano está siendo captado. En lo aparentemente limitado por su concreción se está captando lo auténticamente universal. El hombre de occidente toma ahora conciencia de la limitación de sus puntos de vista y, con ello, también toma conciencia de la existencia de otros puntos de vista sobre lo humano que, en su conjunto, han de ofrecer necesariamente las necesarias piezas que forman verdaderamente al hombre.

Pero no es sólo el hombre occidental el que va tomando conciencia de lo humano en este más amplio sentido, también la van tomando otros hombres que hasta ayer tenían que justificar su humanidad ante el mundo que se las regateaba. Estos hombres son los que habían venido formando parte de esos pueblos a los que se ha dado el nombre de colonias. Estos hombres no pretenden ya justificarse ante otros adoptando los puntos de vista de éstos. Sino que, independientemente de tales puntos de vista, tratan de justificar ante sí mismos su calidad de humanos. Partiendo de su realidad, de ese mundo circunstancial que les ha tocado

en suerte, van tomando conciencia de su propia humanidad. Estos hombres, que hasta ayer se habían visto obligados a tomar puntos de vista prestados para justificarse, ahora buscan en su propio ser la única y verdadera justificación de su ser hombres.

Hace pocas semanas se encontraba entre nosotros un especialista en culturas orientales y latinoamericanas comisionado por una alta institución de cultura estadounidense para estudiar un fenómeno que se hacía extrañamente patente en estos últimos años. Este investigador confesaba que le llamaba mucho la atención la preocupación que ahora nos reúne aquí, esa pregunta por el ser del mexicano; porque la misma la había encontrado en otras partes de la América Latina, como el Brasil, Chile y Cuba. Pero que era más sorprendente el hecho de que esta preocupación se hubiese hecho también patente en varios pueblos orientales poco antes de desatarse la actual contienda en Corea. Una preocupación semejante a la del mexicano, el chileno o el brasileño por el ser del hombre y su cultura circunstancialmente delimitados, se hacía también patente en China, la India, Corea, Indochina y otros países asiáticos. Una preocupación, no es función simplemente circunstancial sino universal, se hacía patente en estos pueblos en los últimos años. No se trataba de saber qué es lo chino, lo indio, lo coreano o lo indochino, sino de saber, desde el punto de vista de lo humano, qué es lo que esta realidad circunstancial significa dentro del conjunto de realidades que llamamos humanidad. Se va a la propia realidad, no para quedarse en ella sin más, sino para abstraer de ella el conjunto de posibilidades que permitan una eficaz colaboración con el resto de los pueblos, con la humanidad.

En otras palabras, se toma conciencia del propio ser humano para desde este punto de vista situarse ante los demás en un plano de igualdad, de semejanza, con independencia de toda accidentalidad. Ahora bien, esta toma de conciencia de lo humano que no parte ya de una imposición, sino de un sentido de comprensión, tiene una historia. Una historia en la que se mueven hombres concretos que han venido luchando tanto porque se les reconozca su humanidad como por reconocer la de los otros. En nuestro caso vamos a intentar un esquema de la historia de esta toma de conciencia en México. Historia cuyo punto de partida es la imposición de una cultura sobre otra cultura; la imposición de los puntos de vista de un tipo de hombre sobre los puntos de vista de otro; así como los esfuerzos del uno y del otro para tomar conciencia de su situación en ese mundo que se iba formando dialécticamente, más allá de sus mutuas contradicciones.

Múltiples circunstancias conducen al hombre occidental al encuentro de un Mundo Nuevo. Mundo extraño, ajeno a sus puntos de vista. Otro tipo de hombres con otras costumbres y concepciones del mundo y de la vida vendrán a desajustar su horizonte familiar. El no poder colocar a este nuevo hombre dentro de los cuadros que desde su punto de vista eran los propios del hombre, en general lleva al europeo a negar a éste tal calidad. En vez de comprenderlo le niega subordinándole a puntos de vista que le serán necesariamente ajenos. El indígena quedará rebajado en su calidad humana, equiparado a las bestias. Su cultura, al no entrar tampoco en el mundo familiar de su conquistador, es vista ante cristianos ojos como fruto demoníaco. No se concibe una cultura que haya podido escapar a los dictados de la Providencia. Dios no pudo haber creado un mundo cuyos hábitos y costumbres son negación permanen-

te de una moral dictada por él mismo. Este mundo debe ser obra del "Demonio". Una gran masa de hombres queda así subordinada desde todos los puntos de vista. Su cultura es negada y su humanidad rebajada.

En este enjuiciamiento no cabrá apelación. El indígena mexicano se verá obligado a callar su propia humanidad para aceptar la que le ofrece su conquistador. Para ser hombre tendrá que transformar su cultura adaptándose al mundo familiar del hombre que ahora le domina. El indígena carece de voz directa. No habla y si lo hace es a través del mundo de categorías que le ha impuesto el europeo. Las historias y relaciones que sobre su vida y su cultura se hacen, cubren su auténtica realidad, lo que para el indígena debió haber sido ésta. El sentido que de ellas se obtiene se encontrará subordinado a la interpretación que sobre la cultura tendrá el mundo occidental.

La cultura indígena quedará así enmascarada por los puntos de vista de su conquistador. Esta máscara justificará el predominio social, político y económico del grupo que ha hecho la Conquista. Sin embargo, subterráneamente, el indígena hará sentir lo que como humano le es propio. El conquistador se verá envuelto en esa humanidad que le rodea, pese a que se empeña en no reconocerla. Algo, que no acierta a expresar, le arraiga a la tierra que está bajo su dominio. Empieza a sentir este mundo como algo más propio que aquel del cual proviene. En este primer mexicano, que así podemos llamarle, se plantea esa lucha que tanto habrá de caracterizarnos. Sentirá que ha dejado de ser europeo, pero no sabrá decidirse a ser plenamente mexicano. Algo hay en esta tierra que le seduce y arraiga, pero es algo que no está al alcance de sus categorías de comprensión. Este algo le impide reconocer la existencia de un mundo diverso al suyo aunque sienta ya esta diversidad en sus venas alejándole de la tierra de que es originario. Sus semejantes en la Península española no tardarán mucho en hacer patente esta distinción, al dar a estos españoles en tierras mexicanas el nombre de indianos.

Una serie de juicios y prejuicios rodean al indiano distinguiéndole del resto de los nacidos en la metrópoli española. Juicios y prejuicios le rebajan ante los que hasta ayer parecían ser sus semejantes. Su humanidad es regateada en todas las formas de su expresión cultural al ser enjuiciadas éstas desde los puntos de vista de la cultura metropolitana. La Corona Española se cuidará muy bien de hacer patentes estas diferencias al regatear a los conquistadores de estas tierras muchos de los privilegios que éstos consideraban ganados. De aquí los primeros esfuerzos para poner al mundo conquistado a la altura del mundo del que son conquista. Esfuerzos de comprensión buscando las semejanzas en vez de las diferencias como puede apreciarse en los relatos de los conquistadores. A estos esfuerzos se unen los de los misioneros que vienen a salvar almas o aliviar cuerpos como Sahagún y Las Casas. El primero tratará de salvar al mundo indígena de la acusación de ser una cultura originada por el "demonio"; el segundo luchará por librar al hombre originario de estas tierras de esa falsa naturaleza que le es achacada, la de "bestias". Ante el prejuicio de la mirada europea sobre estas nuevas tierras, que niega humanidad a sus hombres y cultura, el indiano, lo mismo el hombre de armas que el sacerdote, irá tomando conciencia de su situación en el mundo de lo humano. Se realizan esfuerzos por mostrar cómo las diferencias son sólo accidentales y cómo por debajo de ellas se esconde el hombre sin más.

Lo que va haciéndose patente es la idea del hombre en circunstancia, en una situación determinada. Es esta circunstancia, esta situación, la que hace nacer en los primeros mexicanos la idea de eso que podríamos llamar la mexicanidad, aunque balbuciente. Pero una mexicanidad que lejos de indicar un rebajamiento de lo humano viene a ser su expresión concreta. Tan concreta como lo es en el metropolitano que enjuicia a este mundo con categorías propias de su circunstancia. Lo circunstancial, lejos de rebajar, hace patente este fondo que es común a todo hombre. El hombre de la Nueva España no es menos hombre que el de España. De aquí ese su afán porque le reconozcan sus diferencias y, con ellas, el derecho a ser tratado en un plano de igualdad con el español de la metrópoli. Lo circunstancial, lo distintivo, es enfocado por el metropolitano y el indiano en valoraciones inversas. Para uno lo distintivo justifica la subordinación; para el otro esta misma distinción le hace reclamar igualdad de derechos.

Sin embargo, esta conciencia que tiene el indiano de sus derechos, que lo es también de su humanidad frente a la metrópoli, se anula frente a su propia realidad en donde establece distinciones de subordinaciones que quisiera ver negadas cuando son establecidas sobre él. Distinciones raciales, que rebajan la humanidad de los que le rodean, forman la base de su predominio sobre otros grupos sociales. Hijos legítimos e hijos ilegítimos, criollos y mestizos, así como la gran masa indígena, forman una escala social en la que se regatean derechos o se conceden de acuerdo con una valoración de la que el único autor es el conquistador. En este aspecto su punto de vista será semejante al de la metrópoli sobre su colonia. Lo único que discute, aunque no abiertamente, es su derecho a establecer la subordinación sobre un grupo de hombres que cultural y racialmente no han justificado su humanidad en los términos establecidos por el español.

Numerosos cercos sociales, políticos, religiosos, económicos y culturales en general, establecidos por la metrópoli española, tratan de subordinar al hombre de estas tierras a los puntos de vista de ésta. El mexicano primitivo ha sido rescatado de las manos del "demonio", su cultura ha sido destruida y en su lugar se alza otra cuyo sentido es el que le ha dado el mundo cristiano. La evangelización del indígena ha cambiado una naturaleza que le hacía semejarse con las bestias por la de hombre. Pero mientras se logra esta "humanización" del mexicano, el mundo occidental sufre un grave cambio. Nuevos hechos, nuevas ideas, nuevas filosofías, agitan al Viejo Continente. Un nuevo hombre surge en la historia y, con él, una nueva concepción sobre lo humano. Concepción en la que ya encaja la idea que sobre el hombre se ha impuesto en la Colonia.

Se habla ahora de una Nueva Ciencia que tiene su apoyo en la experiencia y la razón humanas. La naturaleza humana se presenta como el centro de esta nueva concepción del mundo y de la vida frente a la cual aparece a la zaga España y sus colonias. La religión, y con ella todos los perjuicios que la forman, pasa a un segundo término. La técnica, esto es, el instrumental de dominio del mundo físico, la sustituye. Lo que ahora define al hombre es su capacidad para dominar al mundo físico que le secunda. Éste se ha erigido en centro del universo y se preocupa por dominar el suelo, la flora y la fauna que le rodean.

Partiendo de estos puntos de vista el mundo occidental vuelve a fijar sus ojos en esta América, haciéndola objeto de una nueva condena. El hombre de estas tierras es

nuevamente objeto de un rebajamiento. Nuevamente su humanidad le es regateada. Sus hombres, su flora y fauna son objeto de una condena de acuerdo con las nuevas ideas. Buffon y De Pauw le comparan con el Viejo Mundo y queda ante él reducido. Desde el punto de vista social y cultural el mundo que impusiera España para rescatarle de las manos del "demonio" humanizándole, es ahora una de las razones de su rebajamiento frente al nuevo tipo de hombre.

Pero este enjuiciamiento habrá de provocar una nueva toma de conciencia del mexicano. Una pléyade de sabios se encargarán de desmentir las calumnias de Europa. Acuden a esa fauna, flora y tierra mexicanas para demostrar, no sólo una calidad que la hace equipararse a la del Viejo Mundo, sino que, inclusive, le sobrepasa. De aquí nace el mito de la gran riqueza de nuestro suelo. También los hábitos y costumbres del mexicano son objeto de una revalorización. El pasado indígena, que había sido condenado por no adecuarse al mundo cristiano que le conquistó, es ahora objeto de un nuevo enfoque en donde se hacen patentes calidades que antes le habían sido negadas. México se alza orgulloso frente a Europa exigiéndole su reconocimiento. Se realiza una inversión de valores en la cual lo mexicano se convierte en paradigma. Un humanismo, en el que se concilia el espíritu impuesto en la Colonia con el nuevo espíritu del Mundo Moderno, se hace sentir. El mexicano se sabe ahora poseedor de todos los valores que caracterizan a la Modernidad, tanto los materiales como los morales. Un gran optimismo se deja sentir, ese optimismo que alcanza su máxima expresión en el siglo XVIII y, del cual, hemos escuchado aquí sus mejores panegíricos. Mexicanidad y Humanismo parecen ser las notas características de esta época.

Sin embargo, pese a que se habla mucho de lo mexicano, pese a esa supuesta mexicanidad, es esta época la menos mexicana de nuestra historia. Se va a nuestro pasado, pero no tanto para marcar nuestras diferencias y valores como para marcar nuestras semejanzas con el nuevo punto de vista de la Europa Moderna. Se destaca, no tanto lo propio, como aquello que en alguna forma puede ser equiparado a ese Mundo del hombre moderno. Este mundo ha condenado a la cultura americana en igual forma como ha condenado a su suelo, flora y fauna; pues bien, lo que ahora se quiere es su aprobación, el reconocimiento de que es semejante a él, no por su individualismo y concreción, sino por lo más abstracto y formal. La realidad mexicana, la que se oculta en los hombres que no poseen ni esa riqueza de que tan orgullosos están los criollos ni esa cultura que no está a su alcance, esa realidad no es en forma alguna valorizada.

Se habla de lo mexicano porque no se puede hablar de lo francés o lo inglés, que son los nuevos modelos conforme a los cuales quisiera realizarse nuestro hombre del XVIII. Este hombre que se ha dado cuenta de que el mundo en que se formó está ahora a la zaga del progreso. Se quiere ser moderno, y para serlo se luchará contra ese mundo de ideas impuesto que se lo impide. La mexicanidad de que se habla no es expresión de la realidad que rodea al hombre de México, sino su completa negación.

También se ha hablado del humanismo de este siglo; pero en realidad se trata de un humanismo cultivado, esto es, no abstraído de la realidad misma de México. Humanismo imitado, tomado de los últimos libros y combinado con un cristianismo *sui generis*. En su nombre se dignifica al indígena precortesiano, pero nada se hace por el indígena que vive y muere misera-

blemente en las haciendas y minas propiedad de los criollos. Es en esta época donde más crudamente se hacen patentes las diferencias raciales que marcan la escala de la organización social de la época. El optimismo de la época es un optimismo limitado a los que poseen, como lo es también la mexicanidad y el humanismo. Por debajo se agita, en forma cada vez más incontenible, esa realidad que se quiere ignorar y que habrá de explotar con toda su furia.

El criollo de fines del siglo XVIII y principios del XIX aspira ahora al predominio social, económico y político que se encuentra en manos del español de la metrópoli. No intenta transformar el orden social, simplemente aspira a tener su dirección política. El orden de las castas debe permanecer inalterable. Una vez que ha tomado conciencia de una realidad que considera rica en todos los sentidos, así como de sus capacidades para utilizar esta realidad; una vez que se reconoce a sí mismo como un hombre a la altura del mundo moderno, su paso siguiente será el de su emancipación de un mundo que ya está a la zaga de lo nuevo. Rico, fuerte, lleno de optimismo, no tendrá por qué seguir aceptando el patrocinio español. Empiezan las conjuras, las conspiraciones por obtener, siempre que sea posible, por medios pacíficos y de persuasión, el cambio político anhelado. Pero otra parte de la realidad mexicana, esa parte ignorada, oculta, la de un pueblo sofocado en estamentos raciales y cansado de explotaciones, cambiará estos proyectos. Esta parte de nuestra realidad nada sabe de mexicanidad, humanismo y modernidad, únicamente sabe de un mundo en el cual le corresponden papeles de explotado. Carece de planes, de doctrinas, simplemente siente descontento. Le mueve, no el optimismo del reconocimiento de sus propias fuerzas, sino la desesperación de sentirse sin ellas. Cuando el criollo se lanza a la revolución para expulsar al continental y quedarse con el poder, el pueblo le sigue porque intuye un cambio que ha de significar el cambio de su situación. El criollo es tomado por sorpresa y arrastrado en un movimiento que nunca ha deseado. Movimientos populares como el de Hidalgo y Morelos llenan de terror a los criollos que no imaginaron la existencia de fuerzas tan poderosas.

Por medio de la fuerza, con furia sorda y ciega, esa realidad que desde la Conquista se quiso cubrir de mil maneras, exige su reconocimiento. Sin ideas, sin filosofías, va tomando conciencia de su ser en la acción de sus caudillos. Acción directa, aparentemente circunstancial. No aspira a cambiar el Mundo, simplemente su mundo, el de cada uno de los hombres que forman esa masa aparentemente amorfa. Nada sabe de los Derechos del Hombre de que hablan los ilustrados, sólo sabe de sus necesidades concretas que exige le sean satisfechas. Por primera vez en nuestra historia el hombre sin más reclama el reconocimiento de su humanidad; toma conciencia de su ser y trata de expresarlo por el medio más directo, el de la acción.

Sin embargo, no habrá de ser ésta una tarea fácil: el hombre de México, como el hombre de cualquier otra parte del mundo, tendrá que enfrentarse a los otros, a sus semejantes, que se empeñarán en reducir esta semejanza. Mil trampas se tienden para callar esta fuerza, para someterla, subordinándola a limitados intereses. En doctrinas exóticas, ajenas a nuestra realidad, se buscará la justificación de este sometimiento. En nombre del Hombre Universal se tratará de ahogar las voces del hombre concreto en México. Primero el criollo, después el mestizo, pugnarán por orientar esta fuerza ciega del pueblo por el camino de sus intereses de casta.

En adelante esa pugna dialéctica entre pueblo y casta va a continuar sin descanso, dando lugar a etapas de optimismo y de pesimismo nacionales. Optimismo y pesimismo de las castas conductoras frente a la reacción de un pueblo cuya fuerza no podrá ya ser ignorada. Optimismo que va a coincidir con etapas de nuestra historia en las cuales se ha logrado frenar esta fuerza. El optimismo del criollo del XVIII que había visto en la independencia política la realización de sus ambiciones de casta decae en el más crudo pesimismo al sentirse incapaz para frenar las fuerzas que la revolución ha desatado. Nuestro criollo, puesto a reflexionar sobre su fracaso, culpa a su propia constitución mental. Constitución mental cuya herencia achaca a España y a la Colonia. Su preocupación siguiente será la de transformar estos hábitos y costumbres heredados de la Colonia, considerando que será esto suficiente para establecer un orden de cosas que coincida con sus intereses. No se le ocurre transformar el orden social que ahora hereda. Todo lo contrario, se esforzará porque éste permanezca inalterable. Luchará por el restablecimiento del orden colonial, pero sin España, buscando otro tipo de justificación filosófica.

Se ha dicho que el hombre de nuestro siglo XIX fue un "fugitivo de su realidad" porque negó lo realizado por el mexicano del XVIII; porque no continuó realizando ese mundo optimista que se perfilaba una vez lograda la independencia política de México. Me parece todo lo contrario: el mexicano del XIX se encontró más cerca de la realidad que le tocaba en suerte que el mexicano del XVIII que negaba esta realidad mediante abstracciones importadas. Los ideales del mexicano del XVIII habían fracasado porque ignoraban la auténtica realidad mexicana. De éstos será más consciente nuestro hombre del XIX que criticará al primero de utopista. Buscará más hondo, tratando de encontrar la clave de su fracaso; pero no tan hondo que dé con ella. Se analizará a sí mismo realizando la más cruel de las autopsias sobre su propio ser; pero una vez más se olvidará de los otros, de los otros mexicanos que le rodean. Hará de sus reacciones un arquetipo de las reacciones de los demás. Considerará sus propios males como nacionales, y su remedio a éstos como un remedio nacional.

Un nuevo grupo social, más dinámico, más activo y revolucionario, surgirá en México en los mediados del XIX, el mestizo que se considerará a sí mismo como la clase que habrá de uncir al país en el carro del progreso por el que marchan las grandes naciones del mundo, concretamente los sajones, Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica. El complejo de inferioridad que se pudo haber formado en el criollo fracasado no existe en este mestizo de mediados de nuestro XIX. Cree, como el criollo, que la raíz de nuestros males está en la nefasta herencia de hábitos y costumbres que nos dejara la Colonia; pero sabe algo más, y en esto está su dinamicidad, sabe cómo curar estos males. La acerba crítica que sobre sí mismo hacía el criollo es convertida en reflexión constructora. Sabe que es menester hacer un México nuevo, un nuevo hombre, y para lograr este fin se apropia de una doctrina en boga en aquel entonces, el positivismo. La filosofía natural de los pueblos sajones. La filosofía de lo práctico y concreto que ha hecho de estos pueblos los rectores de la nueva civilización. El positivismo, filosofía de hechos, permite al mexicano tomar conciencia de muchos aspectos de su realidad para los cuales había permanecido ciego. Pero no para todos los hechos, no para toda realidad. Al igual que el criollo, nuestro mestizo de la segunda mi-

tad del XIX será ciego para esa realidad más honda que se esconde en los campos, el hombre de México al que despectivamente se llama "el indio" y, con el indio, otros grupos de hombres a los cuales la suerte no ha favorecido. Nuestro mestizo crea un nuevo prototipo de hombre que es su propio reflejo, pero se niega a reconocer la existencia de una masa de hombres concretos que le rodean. Tiene conciencia de sí mismo, como antes la tuvo el criollo, pero no la tiene de los "otros".

Sabe de "los otros", pero sabe lo que quiere saber de ellos y los coloca dentro un cuadro de interpretaciones que necesariamente le son ajenas. Concede a los otros una humanidad, pero una humanidad apenas en crecimiento, bastante alejada aún de las metas de un supuesto progreso. El mestizo se erige a sí mismo en tutor de esos "otros", en el encargado de realizar sus aspiraciones de bienestar y libertad. Bienestar y libertad que deben ser antecedidas por una etapa de orden y seguridad. Nuestro mestizo será el encargado de establecer este orden y esta seguridad, dando lugar a una de las doctrinas más famosas de nuestra historia, la del Porfirismo. Surge un nuevo orden y, con él, una nueva era de optimismo cuyos riesgos recuerdan al que le precediera en el siglo XVIII.

Bajo la patriarcal figura de Porfirio Díaz y la dinámica clase que le rodea, México parece estar por fin a la altura de los grandes países del mundo contemporáneo. Nuestros hombres hablan en el argot de este mundo: civilización, progreso, industria, riqueza, ferrocarriles, caminos, etc. Nadie se pregunta si todo esto nos pertenece o no es sino un reflejo de ese mundo que se quiere imitar, cuya fuerza se hace sentir subordinándonos en nuevo coloniaje. El orden y la paz es al fin un hecho. Esas fuerzas ciegas que a partir de nuestra independencia política habían estado agitando al país sin planes, sin proyectos, como expresión de un descontento siempre permanente, parecen dormir. La civilización y el progreso expresados en ese "mátalos en caliente" ha puesto al fin el orden. México está a la altura del nuevo modelo de hombre que se encuentra en boga en el mundo. La historia, al fin, parece detenerse. El orden señala los límites del progreso.

Este orden, como los anteriores que se apoyaron en una serie de supuestos ideales, tomados, prestados de realidades que le habían sido ajenas, caerá igualmente roto. Nuevamente esas fuerzas ciegas y sordas que por varios siglos se habían querido ocultar, saldrían a flote una vez más. En esta ocasión su salida habrá de ser más poderosa y, lo deseamos, definitivamente. El hombre de México, el hombre concreto, no el hombre que cazaba con determinados supuestos tomados de realidades que le eran ajenas, sale de todos los ámbitos de nuestro país mezclándose sin prejuicios, animado sólo por un afán de mejoramiento social, político, económico y cultural. Criollos, mestizos e indios se mezclarán en esta Revolución que sintomáticamente ha sido llamada mexicana.

A la Revolución se lanzaron hombres de las más diversas situaciones sociales, políticas e ideológicas. Hombres que se hallaban desesperados en sus no menos diversas esperanzas. Hombres a los cuales faltaba algo tan concreto como un trozo de pan, la oportunidad para dar cauce a discretas aspiraciones, un pedazo de tierra para trabajar, o un campo de inspiración que no estuviese cercado por el egoísmo de los grupos dominantes. Por un lado se movían grupos de hombres desplazados y, por el otro, de hombres que nunca habían tenido nada. Unos vieron en la Revolución la oportunidad para hacer realidad sus ambiciones de predominio po-

lítico; otros para poner fin a una situación social que se prolongaba desde la Conquista. Esta diversidad de aspiraciones se hizo patente en dos divisas revolucionarias: "Sufragio Efectivo y No Reelección" y "Libertad y Tierras".

Este movimiento tuvo su raíz en la entraña misma del hombre de México. No le movieron teorías o filosofías importadas. No se quiso justificar nada en forma grandilocuente. No se habló del hombre, el Humanismo o la Humanidad, pero se refirió al hombre concreto, a lo que cada mexicano quería en particular. La multiplicidad de los planes revolucionarios, planes contradictorios los unos con los otros, indica, mejor que nada, ese fondo de realidad humana que los animaba. Todos estos hombres aspiran a un mundo mejor, mundo que no aciertan a decir cómo podrá ser. Están descontentos, pero con un descontento concreto, circunstancial, limitado, pero por lo mismo humano. Todos ven en la Revolución su oportunidad, su posible mejoría. Y esta mejoría dependerá en cada caso de lo que cada mexicano considerará en particular como lo mejor. Se trata de una mejoría fácil, sencilla; no se va a mejorar a todo el género humano, sino a cada mexicano en particular. Y ésta, por su sencillez, habrá de ser la más difícil de todas las mejorías, porque en ella chocarán múltiples intereses. Pero será también este choque el que dé al mexicano una más clara conciencia de lo humano. De lo humano propio y de los otros.

La Revolución mexicana le descubrió al hombre de México una serie de facetas que con anterioridad los grupos dominantes se habían empeñado en ocultar. Un mundo casi ancestral brotó como por encanto desgarrando ese mundo acartonado y ridículo que el Porfirismo había levantado. Con esta Revolución se inicia una auténtica vuelta del hombre sobre sí mismo. Primero los pintores y poetas, ahora los filósofos, continúan en ese empeño por destacar al hombre sin más. Un hombre concreto, pero un hombre; tan hombre como el de otras culturas y otros continentes.

Un amigo nuestro, José Luis Martínez, decía hace pocos días que era ésta una preocupación nacionalista inoportuna e inadecuada para nuestra época. Pero no hay tal. Esta preocupación nuestra que aquí nos reúne es, en mi opinión, ajena a toda preocupación simplemente nacionalista, chauvinista. A las universalidades no se llega por el camino de la pura abstracción. En realidad, los pueblos que han alcanzado universalidad, la han alcanzado partiendo de su concreción, de lo que les es concreto. Concreción que han sabido elevar al campo de la universalidad. En lo concreto, lo más concreto como es el hombre de carne y hueso, se encierra lo universal, lo que es válido para todos los hombres de carne y hueso, para todos los semejantes. Por eso nuestra Revolución, por concretá, ha sido el más espontáneo fruto de esa realidad concreta que es el hombre de México. Antes de esta Revolución este hombre había permanecido oculto tras una serie de falsas imágenes importadas, con las cuales trataba de justificarse ante los otros. No se sentía suficientemente justificado con su propia existencia y recurría a la de otros para justificarse. Ahora es cuando se empieza a tocar simplemente al hombre, se le empieza a perfilar. No se le dice lo que es, ciertamente, se le dice lo que habrá de ser. Al dibujarse el perfil del hombre de México se está, también, dibujando el perfil del hombre sin más. Nuestro perfil tendrá necesariamente que aportar algunas líneas al perfil del hombre universal, al perfil de ese que hace del hombre un hombre, independientemente del espacio y el tiempo.

El nacionalismo sin más es un gran peligro, de esto somos plena-

mente conscientes y nos empeñaremos en eludirlo. No queremos crear una máscara más, la del mexicano o lo mexicano, que sirva nuevamente para ocultar esa realidad humana que con tanta dificultad ha podido hacerse patente. El mexicano no debe ser otra cosa que expresión de lo concreto, no lo determinante del hombre. Lo importante es que podamos tomar conciencia de nuestro ser hombres y, con ella, del ser hombres de los demás: No debemos ir en busca del mexicano, que esto sería caer en esas discriminaciones de que se ha hablado, sino del hombre concreto que se perfila en México. Por esto creo que tampoco debemos ir a nuestra historia con el solo propósito de buscar en ella las llamadas épocas o etapas de "normalidad del mexicano", esto es, modelos para nuestra futura acción. No, en esto hay que ser más dialéctico. El pasado es siempre lo que fue y no tiene por qué seguir siendo en otra forma que como lo que ha sido. No se debe depender del pasado, el pasado es el que debe depender de nuestro presente. La historia nunca es maestra de la vida, sino justificación o instrumento de lo que ésta quiere en su presente. Ninguna etapa de la historia del hombre es por sí misma normal o anormal. Su normalidad o anormalidad depende del punto de vista o los intereses del que así la juzga. Si se tiene una mentalidad tipo criollo siglo XVIII mexicano, es claro que se verá a esta época como la etapa más normal de México a la que es menester volver si es necesario; o si se tiene una mentalidad tipo mestizo liberal del siglo XIX, lo normal será esta época y lo demás se verá como negativo. Pero si lo que importa es el hombre actual de México, ese que se está haciendo y para el cual se buscan arquetipos en el pasado, ese pasado, por serlo, no puede ser otra cosa que experiencia, una expresión de lo que fue para que el hombre de México pueda seguir siendo. No se trata de negar el pasado en un sentido común y corriente, sino de negarlo asimilándolo, esto es, colocándolo dentro de nuestro mundo de experiencias, que a esto se llama toma de conciencia. Lo normal no puede estar en el pasado, sino en el futuro, aunque sea un futuro siempre inalcanzable. Lo normal es el hombre sin más al que es menester reconocer para reconocernos a sí mismos.

FIN DE
«DOS ENSAYOS SOBRE MÉXICO
Y LO MEXICANO»

ÍNDICE

Pág.

PRÓLOGO IX

CONCIENCIA Y POSIBILIDAD
DEL MEXICANO

I. Toma de conciencia 5

1. Relatividad de lo universal y universalidad de lo concreto 5
2. Angostamiento y universalidad de la conciencia 7
3. La nueva actitud filosófica en México 9
4. Lo mexicano como categoría universal 11

II. La revolución como conciencia de México 13

5. Sentido concreto de la Revolución Mexicana 13
6. La Revolución como expresión de la realidad mexicana 15
7. La Revolución y el nacionalismo mexicano 16
8. Nacionalismo y universalidad 18
9. La Revolución permanente 19

III. Comunidad moral 21

10. La realidad hecha patente 21
11. Sentido concreto de las relaciones políticas 22
12. Sentido de una moral de lo concreto 24
13. Conciencia moral 26

IV. Conciencia de lo negativo y de lo positivo 29

14. La realidad mexicana y su conciencia 29
15. Conciencia crítica de la realidad mexicana 31
16. Conciencia constructiva de la realidad mexicana 39

V. El mexicano como posibilidad 44

17. Al filo de todas las posibilidades 44
18. La zozobra e inseguridad como permanencia creadora ... 47
19. La técnica y el hombre 48
20. La comunidad y el hombre como individuo 50
21. Hacia una nueva moralidad 52

EL OCCIDENTE Y LA CONCIENCIA DE MÉXICO

Pág.

I. El occidente como donador de humanidad 61

1. ¿Es válida la pregunta por el ser del mexicano? 61
2. El regateo de la Conquista 63
3. El regateo de la Modernidad 66
4. El regateo historicista 69
5. El regateo de la técnica 73

II. La Conquista y la diferenciación social mexicana 77

6. Proletarización social y proletarización colonial 77
7. El impacto de la Conquista en México 79
8. La respuesta y estímulo criollos 82
9. La respuesta y estímulo mestizos 84
10. El estímulo occidental y la respuesta indígena 86

III. Respuesta de la Revolución 91

11. Vuelta a los orígenes 91
12. El espíritu del mestizaje 93
13. Integración nacional dentro del mestizaje 96
14. Ejemplo de respuesta a un estímulo 99

DOS ENSAYOS SOBRE MÉXICO Y LO MEXICANO

El sentido de responsabilidad en el mexicano 105
Dialéctica de la conciencia en México 115

La impresión de este libro fué terminada el 29 de Septiembre de 1982, en los talleres de E. Penagos, S. A., Lago Wetter 152, la edición consta de 3,000 ejemplares, más sobrantes para reposición.

"Sepan Cuantos..."

Los que leen, gozan;
los que estudian. aprenden.

P. ANGEL MARIA GARIBAY K.

EN LA MISMA COLECCION

"SEPAN CUANTOS..." *

EDITORIAL PORRÚA, S. A.

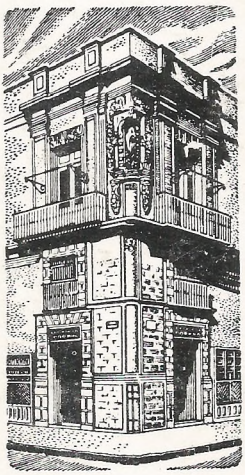
DICCIONARIO PORRÚA.

DE HISTORIA, BIOGRAFÍA Y GEOGRAFÍA DE MÉXICO

QUINTA EDICION, EN PRENSA.

EL "DICCIONARIO PORRÚA" (DIVULGADO YA CON ESTAS DOS SOLAS PALABRAS) ES SINÓNIMO DE FUENTE DE INFORMACIÓN, VERÍDICA E IMPARCIAL. ES ÁRBITRO DE DISCUSIONES, COMPAÑERO DE TODA LA VIDA; INDISPENSABLE EN TODO CENTRO DE ESTUDIOS, EN LA BIBLIOTECA FAMILIAR, Y, EN FIN, PARA CUANTOS QUIERAN PENETRAR EN EL MUNDO DEL MÉXICO DE AYER Y DE HOY

UNA OBRA DE TODOS PARA TODOS



LIBRERIA PORRUA

1900 - 1982

JUSTO SIERRA Y ARGENTINA

CIUDAD DE MEXICO

SEPAN CUANTOS 289
9 789684 321342

LEOPOLDO ZEA

CONCIENCIA Y POSIBILIDAD DEL MEXICANO
EL OCCIDENTE Y LA CONCIENCIA DE MEXICO
DOS ENSAYOS SOBRE MEXICO Y LO MEXICANO

269

EDITORIAL PORRUA, S. A. MEXICO